201
28 D
20

Georg Wilhelm Friedrich Hegel's

Vorlesungen

über die

Geschichte der Philosophie.

Herausgegeben

von

Dr. Carl Ludwig Michelet.

Μεταχειριζομένη πόλις φιλοσοφίαν οὐ διολεῖται.

Plato.

Erster Theil.

Zweite verbesserte Auflage.

Mit Königl. Würtembergischem, Großherzogl. Hessischem und der freien Stadt Frankfurt Privilegium gegen den Nachdruck und Nachdrucks-Verkauf.

Berlin, 1840.

Verlag von Duncker und Humblot.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel's

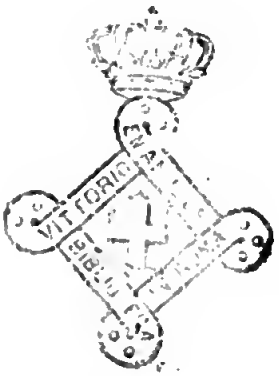
Werke.

Vollständige Ausgabe

durch

einen Verein von Freunden des Verewigten:

D. Ph. Marheineke, D. J. Schulze, D. Ed. Gans,
D. Lp. v. Henning, D. H. Hotho, D. C. Michelet,
D. F. Förster.



Τἀληθὲς ἀεὶ πλεῖστον ἰσχύει λόγου.
Sophocles.

Dreizehnter Band.

Zweite Auflage.

Mit Königl. Würtembergischem, Großherzogl. Hessischem und der freien Stadt Frankfurt Privilegium gegen den Nachdruck und Nachdrucks-Verkauf.

Berlin, 1840.

Verlag von Duncker und Humblot.

Vorrede des Herausgebers zur ersten Ausgabe.

Was dieses Orts der Herausgeber allein zu sagen hat, ist, daß er Rechenschaft ablege von dem Verfahren, welches er beim Redigiren dieser Hegelschen Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie befolgt hat.

Hegel hat über diese Wissenschaft in Allem neunmal Vorlesungen auf den verschiedenen Universitäten gehalten, an denen er wirkte: das erste Mal während des Winters 1805—1806 in Jena; die zwei folgenden Male zu Heidelberg in den Winterhalbjahren 1816—1817 und 1817—1818; die übrigen sechs Male auf hiesiger Universität im Sommer 1819, in den Wintersemestern 1820—1821, 1823—1824, 1825—1826, 1827—1828 und 1829—1830. Er hatte eben seine Wintervorlesungen (darunter die Geschichte der Philosophie zum zehnten Male) am 10. November 1831 angefangen, und bereits über die Geschichte der Philosophie in zwei Stunden mit dem größesten Flusse der Rede Vorträge gehalten, als der Tod ihn plötzlich abrief.

*

Von dieſen verſchiedenen Jahrgängen beſitzen wir nur das Jenaiſche Heft in Quart von ſeiner eigenen Hand ausgeführt, und faſt durchgängig von ihm ſtyliſirt; er wagte damals noch nichts dem freien mündlichen Vortrage zu überlaſſen. Hieran ſchließt ſich ein kürzerer Abriß der Geſchichte der Philoſophie ebenfalls in Quart, in Heidelberg abgefaßt und zur weitern Entwickelung beim Vortrage beſtimmt; er enthält in kerniger, ſorgfältig ausgearbeiteter Rede mit wenigen Worten die Hauptmomente, auf die es bei jedem Philoſophen ankommt. Alle Zuſätze, die er bei den ſpätern Widerholungen machte, ſind theils am Rande des Jenaiſchen Heftes oder des Abriſſes entweder ausgeführt oder angedeutet, theils auf einer Menge von einzelnen eingelegten Blättern verzeichnet, welche, ſelten ſtyliſirt, meiſt nur ſkizzenhaft den auf das Papier hingeworfenen Gedanken enthalten. Dieſe Blätter ſind von unſchätzbarem Werthe, weil ſie die höchſt reichen Zuſätze aller Vorleſungen ſpäterer Jahre durch ſeine eigene Handſchrift documentiren; man ſieht ſtets deutlich, was der freie Vortrag, wie er in den nachgeſchriebenen Heften ſich vorfindet, aus dieſen Skizzen gemacht hat, und wo und wie nöthigenfalls jener oder vielmehr ſein nachgeſchriebenes Abbild durch dieſe rectificirt werden mußte.

Was nun dieſe Hefte ſelbſt betrifft, ſo habe ich als Quellen, aus denen Stücke in vorliegende Redaction der Hegelſchen Geſchichte der Philoſophie übergegangen ſind, vorzugsweiſe herauszuheben: 1) ein Heft aus dem Jahrgange 1829—1830 von Herrn **Dr. J. F. C. Kampe**; 2) das Heft, welches Herr Hauptmann von Griesheim im Winter 1825—1826 nachgeſchrieben hat: 3) mein Heft vom Winterſemeſter 1823—1824, in welchem ich

diese Vorlesungen Hegels hörte. In Heidelberg nachgeschriebene Hefte habe ich nicht zu Gesichte bekommen, und in Jena nachgeschriebene werden wohl vollständig durch das eigene Heft Hegels ersetzt. Was den Werth dieses letztern aber noch mehr erhöht, ist, daß er in den spätern Berliner Vorlesungen, wie aus ihnen zu ersehen ist, je mehr und mehr auf dieses Heft zurückkommt, und wörtlicher daraus vorgetragen, als es in der Mittelzeit oft der Fall gewesen; aufs Katheder aber hat er es, wie jenen Abriß, gewiß immer mitgenommen.

Die Quellen der Einleitung ins Besondere sind, außer den nachgeschriebenen Heften, ein am besten beschaffener Theil der Hegelschen Manuscripte theils in Quart, theils in Folio, fast ausschließlich zu Berlin, und das Uebrige doch wenigstens in Heidelberg, verfaßt. Die Einleitung zum Jenaischen Heft ist später von ihm selbst nie gebraucht worden, und war in der That für den Herausgeber bis auf einzelne Stellen unbrauchbar: insofern nämlich Klarheit, Gediegenheit und Ueberzeugungskraft in den spätern Einleitungen (diese arbeitete er bei allen seinen Vorlesungen immer am meisten um) vorzugsweise hervortrat. Ungefähr ein Drittel dieser Einleitung, so wie die Antrittsrede ist geschriebenes, nicht bloß gesprochenes Wort, und auch für den Rest, wie für die Einleitung in die Griechische Philosophie, sind die Hegelschen Skizzen, so ausgeführt, daß hin und wieder nur wenige Pinselstriche hinzuzufügen blieben. Mehrere Blätter, namentlich was zwischen der Antrittsrede und der Einleitung steht, und dann die vier ersten Seiten der Einleitung selbst, scheinen schon von ihm selbst gar nicht für den mündlichen Vortrag, sondern sogleich für den Druck bestimmt

worden zu seyn; wenigstens tritt der Charakter von Vorlesungen darin ganz zurück.

Der aus nachgeschriebenen Heften entnommenen Darstellung der Orientalischen Philosophie dient zur nähern Bewährung eine reiche Sammlung von Collectaneen und Excerpten aus Englischen und Französischen Werken über den Orient überhaupt, von denen er die betreffenden, mit kurzen Randnotizen versehen, auf das Katheder genommen, um frei aus ihnen vorzutragen, theils unmittelbar mündlich sie übersetzend, theils einstreuend seine Bemerkungen und Urtheile.

In diesen Quellen habe ich somit ein dreifaches Material für diese Redaction vor mir gehabt: 1) reiflich durchdachte, vollständig niedergeschriebene, oft schwere Perioden, in gewohnter gediegener Hegelscher Redeweise; 2) rein allein im Augenblicke auf dem Katheder durch die Gewalt des Vortrags, der Form und dem Inhalte nach, producirte Gedanken, oft das Genialste und Tiefsinnigste, von denen sich unter den Skizzen nicht selten auch nicht einmal eine Spur wiederfindet, deren Authenticität also, außer dem Nachschreibenden, nur der innere Gehalt, die beste Autorität, verbürgt; 3) was die Mitte zwischen Beidem hält, — der in der Skizze niedergelegte Stoff des Gedankens, dessen Formgebung dem mündlichen Vortrage überlassen geblieben. Hier ist dann die Form nur selten schwierig, nicht selten sogar schön. Ueberhaupt überraschen diese Vorlesungen nicht selten durch die Reinheit der Form der man die Sicherheit ansieht, mit welcher der Gedanke schon vorher klar vor der Seele des Vortragenden dagestanden: zweifelsohne, weil er keiner Vorlesung ein so langes Studium widmete, das sich ununterbrochen durch

die ganze Laufbahn seiner akademischen Thätigkeit hindurch zog; wie er denn in und an ihr, die Gedanken jener edlen Geisterreihe noch einmal durchdenkend, seinen eigenen Standpunkt mag errungen haben, und mit ihr daher den besten Aufschluß zum Verständniß seiner ganzen Philosophie geliefert hat.

Diese drei Elemente dieser Vorlesungen, wenigstens das erste von den beiden letzten, wird der Leser wohl leicht unterscheiden können. Es ist diese Verschiedenheit der Diction freilich ein Uebelstand, aber ein unvermeidlicher; ich hatte weder den Willen, wegen der vorhin erwähnten Beschaffenheit der Form, noch überhaupt ein Recht, durch durchgängiges Umschmelzen der Phrase, das gesprochene Wort dem geschriebenen näher zu bringen. Ja, selbst im geschriebenen Worte für sich zeigen sich bedeutende Unterschiede der Färbung. Denn indem davon aus allen Epochen der philosophischen Bildung Hegels vorhanden ist: so findet sich (aus dem Jenaischen Heft) seine von mir anderwärts[1] charakterisirte erste Terminologie, wie sie theils für sich, theils im Uebergange zur Terminologie der Phänomenologie begriffen ist, neben die reifere Terminologie der spätern Jahre gestellt. Nur das mußte ich, beim gesprochenen Worte, mir erlauben, von der Ankündigung des Vereins, „eine Wortfassung zu wählen, wie sie dem Sinn und Geist des Verstorbenen am entsprechendsten wäre," in denjenigen einzelnen Fällen Gebrauch zu machen, wo schleppende Wiederholungen oder ganz lose Sätze durch Zusammenziehungen oder leise Umgestaltungen von Phrasen, sey es desselben Hefts oder aus verschiedenen Semestern, ohne Aufopferung des ur-

[1] Einleitung in Hegels philosophische Abhandlungen (S. XLVI—L).

sprünglichen Ausdrucks vermieden werden konnten. Außerdem habe ich kleine Mängel des Styls, sonst bekannte Anomalien und Anakoluthien der Hegelschen Schreibart, mit Absicht nicht verwischt. Denn wer weiß nicht, wie die kleinsten Partikeln, an einen ungewöhnlichen Ort gesetzt, oft die feinsten Nüancen des Sinns geben? Und wenn einem alten Schriftsteller nicht fahrlässiger Weise seine anomalen Eigenthümlichkeiten fortgestrichen werden dürfen, so verdient doch wohl Hegel wenigstens eine gleiche Achtung.

Bei der Zusammensetzung obenerwähnter Elemente aus sämmtlichen Heften bin ich nun nicht so verfahren, daß ich entweder die eine oder die andere dieser Vorlesungen unbedingt zum Grunde gelegt, und etwa aus den übrigen das in jener nicht Enthaltene gehörigen Orts eingeschaltet hätte. Denn aus der sorgfältigsten Vergleichung derselben ergab sich, — abgesehen davon daß die verschiedenen Vorlesungen Vieles enthielten, was nur in Einer oder einigen vorkommt, — daß auch bei dem, was sie alle oder doch mehrere gemeinschaftlich haben, nicht nur die Stellung einzelner Materien häufig eine verschiedene, sondern sogar die Auffassungsweise manchmal (was dann mit der veränderten Stellung allerdings zusammenhängt) eine andere und neue war. Es blieb mir also, wenn Nebeneinanderstellung, um der Vermeidung der Wiederholung willen, nicht möglich war, nur die Wahl zwischen den verschiedenen Darstellungsweisen übrig. So habe ich bald der einen, bald der andern Vorlesung den Vorzug gegeben: sonst aber, wenn es ohne Wiederholung anging, aus mehrern zugleich aufgenommen. Die Aufgabe für den Herausgeber bestand hier überhaupt in der Kunst

des Ineinanderschiebens und zwar nicht nur größerer Stücke verschiedener Vorlesungen, sondern auch, wo es nöthig war, einzelner Sätze. Zu diesem Problem war mir aber der Leitfaden der, daß nur solche Stücke und nur so zusammengehängt werden durften, die ohne gewaltsame Aenderung neben einander stehen können: so zugleich, daß dem Leser die äußerliche Zusammenstellung nicht bemerkbar werde, sondern es im Gegentheil scheine, als ob das Ganze, wie mit Einem Gusse, aus dem Geiste des Verfassers hervorgegangen sey. Der Eine Schlüssel, der mir aber dabei fast immer durchgeholfen, ist, neben der innern Verwandtschaft der Gedanken überhaupt, ins Besondere deren abstractere oder concretere Haltung, mindere oder größere Entwickelung gewesen. Denn die veränderten Darstellungen derselben Materie in verschiedenen Vorlesungen wiesen sich häufig nur als Entwickelungen, Erweiterungen, nähere Begründungen aus. Ein solches Stück habe ich dann unbedenklich, ohne Furcht in Wiederholungen zu fallen, auf das entsprechende Stück einer andern Vorlesung folgen lassen, das eben durch jenes erläutert wurde. Und hierbei abstrahirte ich mir die allgemeine Bemerkung, daß sehr oft die frühere Vorlesung, namentlich das Jenaische Heft, ohnehin der Abriß, den abstracten einfachen Begriff der Sache hinstellt, während die spätere Vorlesung dessen Entwickelung enthält. So hat nicht selten die Aufeinanderfolge der Stücke bei einer und derselben Materie eine chronologische seyn können, auf das Jenaische Heft folgt dann eine oder mehrere andere Vorlesungen als Ergänzung; und in diesem Sinne kann ich das Jenaische Heft allerdings die Grundlage, aber auch nur die Grundlage, oder, so zu sagen,

das Knochengerüſt nennen, um welches ſich das ſaftigere Fleiſch ſpäterer Gedankenfülle anzuſetzen hatte.

Auf dieſe Weiſe ſind die hier erſcheinenden Vorleſungen mit keinem einzelnen Jahrgang identiſch, und doch der entſprechendſte, allſeitigſte Ausdruck des Hegelſchen Geiſtes. Und da er keine ſo oft, wenn nicht vorgetragen, doch überarbeitet und vermehrt hat (wovon die Randnoten und eingelegten Blätter den unzweideutigſten Beweis ablegen): ſo dürfte ſie, wie ſie vielleicht die reifſte iſt, zugleich den größten Umfang haben. Auch hielt er ſie immer in fünf wöchentlichen Stunden, und mußte gegen das Ende deren Zahl, mehr als in ſeinen andern Vorleſungen, erhöhen, wie unter Anderem aus ſeinen eigenen handſchriftlichen Bemerkungen am Schluſſe ſeines Heftes hervorgeht.

Die Citate unter dem Texte ſind von Hegel ſelbſt, mit Ausnahme derer, die mit Curſivſchrift gedruckt ſind, und die ſich öfters nicht ohne Mühe finden ließen, indem viele nicht in den vielen gelehrten Compendien und Geſchichten der Philoſophie anzutreffen ſind. Da ich keine von Hegel angeführte Behauptung eines Philoſophen, noch überhaupt irgend ein von ihm erzähltes Factum, in den Text aufgenommen habe, ohne auf die Quellen zurückzugehen, aus denen Hegel ſchöpfte: ſo glaubte ich nun auch dieſe, ſelbſt in dem Falle, wo Hegel ſie nicht anführte, dem Leſer, zur Bewahrheitung und Controlle des Verfaſſers und Herausgebers, nicht vorenthalten zu dürfen. Doch habe ich, um keinen Aufwand von Citaten zu machen, meiſt nur diejenigen anführen wollen, von denen mir augenſcheinlich war, daß Hegel ſie ſelbſt bei Abfaſſung ſeines Heftes vor ſich gehabt hatte.

Bei den eigenen Citaten Hegels habe ich der von ihm angeführten Bipontiner Ausgabe des Plato stets die gangbarere Beckersche substituiren zu müssen geglaubt, doch die Seitenzahl bei Stephanus vorangesetzt: überhaupt auch sonst verbreitetere, bessere Ausgaben vorgezogen. Für Aristoteles habe ich das gewöhnliche Citiren nach Büchern und Capiteln eintreten lassen, während Hegel meist die Seiten der Baseler Folio-Ausgabe angiebt. Er pflegte zu sagen, daß Andern das Studium des Aristoteles leichter gemacht worden sey, als ihm; er habe es sich sauer werden lassen, habe aus der unleserlichen Baseler Ausgabe, ohne lateinische Uebersetzung, sich den tiefen Sinn des Aristoteles herauslesen müssen. Dennoch ist er es erst, der diese Tiefe wieder zur Anerkennung brachte, und die Unkenntniß und Mißverständnisse derer, die am gelehrtesten und scharfsinnigsten seyn wollten, aufdeckte und berichtigte.

Die wörtlichen Anführungen anlangend, so zeigt deren Uebersetzung im Jenaischen Heft eine Frische des ersten gegenwärtigen Eindrucks, welche dem Leser nicht unbemerkt bleiben wird: überhaupt aber die ganze Fassung besonders dieser Vorlesung einen Grund ächter Gelehrsamkeit, gleich der des Aristoteles, weit entfernt von jenem Flitterscheine neuerer kritischer Untersuchungen, die Hegel kennt, ohne deren Resultate zu genehmigen. Hierher gehört unter andern die krause Vorstellung, den Anaximander so herauszustreichen und hervorzuheben, daß man dann bald so weit gekommen ist, ihn sogar später als Heraklit zu setzen, als sey in ihm eine reifere Speculation als selbst in diesem enthalten; solche Hypergelehrsamkeit findet sich allerdings hier nicht. Ebenso wenn

Hegel den Heraklit nicht mit den frühern Joniern zusammenstellt, sondern auf die Pythagoreer und die Eleaten folgen läßt: so steht er nicht auf der Höhe der Gelehrsamkeit unserer Zeit, die auch hier aber nur nach oberflächlichen Beziehungen entschieden hat. Dagegen hat er durch Heranziehen vieler in den gewöhnlichen Handbüchern nicht angeführter Stellen über mehrere philosophische Systeme ein ganz neues Licht verbreitet, und deren bisher isolirt dastehende Philosopheme nicht nur in Zusammenhang unter einander gebracht, sondern auch als nothwendig im Gange der geschichtlichen Entwickelung des philosophirenden Geistes darzustellen vermocht.

Aus allem Gesagten erhellt zugleich, daß diese Vorlesung zwischen dem Charakter eines Buchs und einer Vorlesung schwankt; dieß berechtigte den Herausgeber, manche Randbemerkungen Hegels, die zu weit von dem Texte abschweiften, als daß sie hätten in Parenthese gesetzt werden können, und doch verdienten, nicht aufgeopfert zu werden, geradezu als Noten unter den Text, wie die Citate, zu setzen. Ist jenes Schwanken denn aber nicht überhaupt der Fall, wenn Vorlesungen auch vom Verfasser selbst zum Drucke bestimmt werden? Und hat nicht Hegel selbst den Wunsch gehabt, ja den Anfang dazu gemacht, ein Buch aus diesen Vorlesungen zu machen? Das deutlichste Bestreben danach zeigt sich durchs ganze Jenaische Heft hindurch, wo häufig mit größter Sorgfalt von ihm gefeilt worden ist am Styl. Nur unter des Verfassers eigenen Händen konnte die Vorlesung ganz Buch werden, wie die Rechtsphilosophie. Der Leser muß sich mit der jetzigen Gestalt dieser Vorlesuug begnügen, da das Schicksal es dem Verfasser nicht vergönnte, selbst

Hand ans Werk zu legen. Aechteſten Hegelſchen Geiſt und Denkweiſe wird Mit- und Nachwelt nicht darin verkennen, und die Vorleſung wird ſich neben die von Hegel ſelbſt noch herausgegebenen Werke ſtellen dürfen. Iſt nicht ein großer Theil der Werke des alten Ariſtoteles auf dieſelbe Weiſe entſtanden, als dieſe Abtheilung der Schriften des unſrigen, ohne daß es irgend Einem in den Sinn gekommen wäre, an der Aechtheit des Inhalts zu zweifeln? Iſt es nicht mehr als wahrſcheinlich, daß namentlich die Metaphyſik aus mehreren einzelnen Abhandlungen, Stücken, Redactionen, Ausgaben, Vorleſungen, hervorgegangen, [1] die aber doch mit philoſophiſchſtem Geiſte, ſey es durch Ariſtoteles ſelbſt, ſey es durch einen ſpätern Peripatetiker, zu einem ſyſtematiſchen Ganzen zuſammengeſchmolzen wurden? Haben wir nicht von ſeinen Vorträgen über die Ethik ſelbſt mehrere Bearbeitungen noch übrig? Und ſind uns nicht an Nikomachus und Eudemus vielleicht ſogar die Namen derer erhalten worden, die zwei dieſer Vorträge nachgeſchrieben und herausgegeben?

Darin hat aber unter Anderem dieſe Hegelſche Geſchichte der Philoſophie den Charakter von Vorleſungen behalten, daß wegen Mangels an Zeit der Verfaſſer gegen das Ende kürzer ſeyn mußte, als am Anfange. So wird er ſchon von Ariſtoteles an, mit deſſen Darſtellung er, ſeinen eigenen Andeutungen im Hefte zufolge, gewöhnlich bereits etwas über die Mitte der halbjährigen Zeit gelangt war (was im Ganzen nicht ſo unverhältnißmäßig iſt, als es zunächſt ausſehen mag), weniger ausführlich. Beſonders aber die letzte Periode von Kant an findet

[1] In meiner ſeitdem erſchienenen Preisſchrift: Examen critique de l'ouvrage d'Aristote inutilé Métaphysique, habe ich dies ausführlich bewieſen.

ſich, vornehmlich in den ſpätern Vorleſungen, wo eine entwickeltere Einleitung und die Orientaliſche Philoſophie am Anfang ſchon mehr Stunden fortgenommen hatten, ſehr kurz behandelt. Hierin habe ich die Veranlaſſung geſehen, ſogleich nach vollendeter Herausgabe dieſer Vorleſungen, eine ſich ihnen anſchließende ausführliche Geſchichte der letzten Syſteme der Philoſophie in Deutſchland von Kant bis Hegel zum Druck vorzubereiten.

Berlin, den 28. April 1833.

Michelet.

Vorwort des Herausgebers zur zweiten Ausgabe.

Indem ich diese Vorlesungen Hegels dem Publicum zum zweiten Male übergebe, habe ich nur zu bemerken, daß ich, mit Ausnahme derjenigen Stücke der Einleitung, die sich von Hegel selbst schon in buchlichem Style vorfanden, die von mir für die erste Ausgabe benutzten Quellen durchgängig umgearbeitet habe. Dabei führte ich die Verschmelzung der Phrase vollständiger als in der ersten Ausgabe durch, wo ich mehr nur das rohe Material lieferte, dessen gar zu aphoristische und fragmentarische Gestalt der Leichtigkeit des Verständnisses sehr oft hinderlich seyn mußte. Es versteht sich, daß ich dennoch nie aus dem Auge verlor, ohne Aufopferung des ursprünglichen Ausdrucks, eine Wortfassung zu wählen, die dem Sinn und Geist des Verstorbenen am entsprechendsten wäre. Auch habe ich häufig einzelne Sätze oder Stücke besser stellen und eine andere Anordnung der Materien vorziehen müssen, viele Längen nnd Wiederholungen gestrichen oder zusammengezogen, endlich aber die Anmerkungen unter dem Texte, mochten sie weitere aphoristische Reflexionen oder die nächsten Citate der dargestellten Philosophen

enthalten, in den Text der Vorlesungen, wie es schicklicher schien, verwoben: so daß unter demselben nur einige unabweisliche Bemerkungen des Herausgebers, welche die Redaction betreffen, und dann entferntere oder längere Citate, die den Text beschwert und unterbrochen hätten, stehen geblieben sind. Was von sämmtlichen Citaten dem Verfasser oder dem Herausgeber angehört, habe ich nicht mehr unterscheiden zu brauchen geglaubt. Mögen diese Vorlesungen auch in dieser neuen, Hegels, wie ich hoffe, würdigern und der Vollendung seiner übrigen Schriften sich mehr annähernden Form segensreich wirken, um den Geist ächter Wissenschaftlichkeit immer weiter zu verbreiten und tiefere Wurzeln schlagen zu lassen.

Berlin, den 8. September 1840.

Michelet.

Inhalt des ersten Theils.

Seite

Antrittsrede 3

Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie.

Einleitung 11
A. Begriff der Geschichte der Philosophie 19
1. Gewöhnliche Vorstellungen über die Geschichte der Philosophie 22
2. Erläuterungen für die Begriffsbestimmung derselben 32
3. Resultate für den Begriff derselben 42
B. Verhältniß der Philosophie zu andern Gebieten 64
1. Geschichtliche Seite dieses Zusammenhangs 64
2. Abscheidung der Philosophie von den mit ihr verwandten Gebieten 70
3. Anfang der Philosophie und ihrer Geschichte 110
C. Eintheilung, Quellen, Abhandlungsweise der Geschichte der Philosophie 117
1. Eintheilung 117
2. Quellen 127
3. Abhandlungsweise 132
Orientalische Philosophie 134
A. Chinesische Philosophie 137
1. Confucius 137
2. Die Philosophie des Y-king 138
3. Die Secte der Tao-see 141
B. Indische Philosophie 143
1. Die Sanc'hya-Philosophie des Kapila 145
2. Die Philosophie des Gotama und Kanade 159

Erster Theil.

Geschichte der Griechischen Philosophie.

Einleitung 167
Die sieben Weisen 174
Eintheilung 182

Erſter Abſchnitt.

Erſte Periode.

Seite

Erſtes Capitel. Erſter Periode erſte Abtheilung 184
A. Philoſophie der Jonier..... 188
1. Thales..... 189
2. Anaximander..... 203
3. Anaximenes..... 207
B. Pythagoras und die Pythagoreer..... 213
1. Das Syſtem der Zahlen..... 227
2. Anwendung der Zahlen aufs Unioerſum..... 244
3. Praktiſche Philoſophie..... 255
C. Die Eleatiſche Schule..... 259
1. Xenophanes..... 261
2. Parmenides..... 269
3. Meliſſus..... 278
4. Zeno..... 282
D. Philoſophie des Heraklit..... 300
1. Das logiſche Princip..... 305
2. Die Naturphiloſophie..... 308
3. Das Verhältniß des Prineips zum Bewußtſeyn..... 316
E. Empedokles, Leucipp und Demokrit..... 321
1. Leucipp und Demokrit..... 322
a. Das logiſche Prineip..... 325
b. Die Weltbildung..... 327
c. Die Seele..... 334
2. Empedokles..... 335
F. Philoſophie des Anaxagoras..... 344
1. Das allgemeine Gedanken-Princip..... 353
2. Die Homöomerien..... 358
3. Die Beziehung beider Seiten..... 364

Vorlesungen

über die

Geschichte der Philosophie.

(Zuerst gehalten 1805—1806; bei den Wiederholungen angefangen den 28. October, 1816: den 3. November, 1817: den 22. April, 1819: den 24. October, 1820: den 27. October, 1823: den 31. October, 1825: den 29. October, 1827: den 29. October, 1829: den 10. November, 1831.)

Antrittsrede,

gesprochen zu Heidelberg, den 28sten October 1816.

Meine hochgeehrte Herren!

Indem ich die Geschichte der Philosophie zum Gegenstande dieser Vorlesungen mache, und heute zum ersten Male auf hiesiger Universität auftrete: so erlauben Sie mir nur dieß Vorwort hierüber vorauszuschicken, daß es mir nämlich besonders erfreulich ist, gerade in diesem Zeitpunkte meine philosophische Laufbahn auf einer Akademie wieder aufzunehmen. Denn der Zeitpunkt scheint eingetreten zu seyn, wo die Philosophie sich wieder Aufmerksamkeit und Liebe versprechen darf, diese beinahe verstummte Wissenschaft ihre Stimme wieder erheben mag, und hoffen darf, daß die für sie taub gewordene Welt ihr wieder ein Ohr leihen wird. Die Noth der Zeit hat den kleinen Interessen der Gemeinheit des alltäglichen Lebens eine so große Wichtigkeit gegeben, die hohen Interessen der Wirklichkeit und die Kämpfe um dieselben haben alle Vermögen und alle Kraft des Geistes, so wie die äußerlichen Mittel, so sehr in Anspruch genommen, daß für das höhere innere Leben, die reinere Geistigkeit, der Sinn sich nicht frei erhalten konnte, und die besseren Naturen davon befangen und zum Theil darin aufgeopfert worden sind. Weil der Weltgeist in der Wirklichkeit so sehr beschäftigt

war, konnte er sich nicht nach Innen kehren und sich in sich selber sammeln. Nun da dieser Strom der Wirklichkeit gebrochen ist, da die Deutsche Nation sich aus dem Gröbsten herausgehauen, da sie ihre Nationalität, den Grund alles lebendigen Lebens, gerettet hat: so dürfen wir hoffen, daß neben dem Staate, der alles Interesse in sich verschlungen, auch die Kirche sich emporhebe, daß, neben dem Reich der Welt, worauf bisher die Gedanken und Anstrengungen gegangen, auch wieder an das Reich Gottes gedacht werde; mit andern Worten, daß, neben dem politischen und sonstigen an die gemeine Wirklichkeit gebundenen Interesse, auch die Wissenschaft, die freie vernünftige Welt des Geistes, wieder emporblühe.

Wir werden in der Geschichte der Philosophie sehen, daß in den andern Europäischen Ländern, worin die Wissenschaften und die Bildung des Verstandes mit Eifer und Ansehen getrieben, die Philosophie, den Namen ausgenommen, selbst bis auf die Erinnerung und Ahnung verschwunden und untergegangen ist, daß sie in der Deutschen Nation als eine Eigenthümlichkeit sich erhalten hat. Wir haben den höheren Beruf von der Natur erhalten, die Bewahrer dieses heiligen Feuers zu seyn: wie der Eumolpidischen Familie zu Athen die Bewahrung der Eleusinischen Mysterien, den Inselbewohnern von Samothrake die Erhaltung und Pflegung eines höhern Gottesdienstes zu Theil geworden; wie früher der Jüdischen Nation der Weltgeist das höchste Bewußtseyn aufgespart hatte, daß er aus ihr als ein neuer Geist hervorginge. Wir sind überhaupt jetzt so weit gekommen, zu solchem größern Ernste und höhern Bewußtseyn gelangt, daß uns nur Ideen, und das, was sich vor unserer Vernunft rechtfertigt, gelten kann; der Preußische Staat ist es dann näher, der auf Intelligenz gebaut ist. Aber die Noth der Zeit und das Interesse der großen Weltbegebenheiten, die ich bereits erwähnt, hat auch unter uns eine gründliche und ernste Beschäftigung mit der Philosophie zurückgedrängt, und eine allgemeinere

Aufmerksamkeit von ihr weggescheucht. Es ist dadurch geschehen, daß, indem gediegene Naturen sich zum Praktischen gewandt, Flachheit und Seichtigkeit sich des großen Worts in der Philosophie bemächtigt und sich breit gemacht haben. Man kann wohl sagen, daß, seit in Deutschland die Philosophie sich hervorzuthun angefangen hat, es niemals so schlecht um diese Wissenschaft ausgesehen hat, als gerade zu jetziger Zeit, niemals die Leerheit und der Dünkel so auf der Oberfläche geschwommen und mit solcher Anmaßung gemeint und gethan hat in der Wissenschaft, als ob er die Herrschaft in Händen hätte! Dieser Seichtigkeit entgegen zu arbeiten, mitzuarbeiten in Deutschem Ernst und Redlichkeit, um die Philosophie aus der Einsamkeit, in welche sie sich geflüchtet, hervorzuziehen: dazu dürfen wir dafür halten, daß wir von dem tiefern Geiste der Zeit aufgefordert werden. Lassen Sie uns gemeinschaftlich die Morgenröthe einer schönern Zeit begrüßen, worin der bisher nach Außen gerissene Geist in sich zurückkehren und zu sich selbst zu kommen vermag, und für sein eigenthümliches Reich Raum und Boden gewinnen kann, wo die Gemüther über die Interessen des Tages sich erheben, und für das Wahre, Ewige und Göttliche empfänglich sind, empfänglich, das Höchste zu betrachten und zu erfassen.

Wir Aeltere, die wir in den Stürmen der Zeit zu Männern gereift sind, können Sie glücklich preisen, deren Jugend in diese Tage fällt, wo Sie dieselbe der Wahrheit und der Wissenschaft unverkümmerter widmen können. Ich habe mein Leben der Wissenschaft geweiht; und es ist mir erfreulich, nunmehr auf einem Standorte mich zu befinden, wo ich in höherem Maße und in einem ausgedehntern Wirkungskreise zur Verbreitung und Belebung des höhern wissenschaftlichen Interesses mitwirken, und zunächst zu Ihrer Einleitung in dasselbe beitragen kann. Ich hoffe, es wird mir gelingen, Ihr Vertrauen zu verdienen und zu gewinnen. Zunächst aber darf ich nichts in Anspruch nehmen, als daß Sie vor Allem nur Vertrauen zu der Wissenschaft und Ver-

trauen zu ſich ſelbſt mitbringen. Der Muth der Wahrheit, der Glaube an die Macht des Geiſtes iſt die erſte Bedingung der Philoſophie. Der Menſch, da er Geiſt iſt, darf und ſoll ſich ſelbſt des Höchſten würdig achten, von der Größe und Macht ſeines Geiſtes kann er nicht groß genug denken; und mit dieſem Glauben wird nichts ſo ſpröde und hart ſeyn, das ſich ihm nicht eröffnete. Das zuerſt verborgene und verſchloſſene Weſen des Univerſums hat keine Kraft, die dem Muthe des Erkennens Widerſtand leiſten könnte: es muß ſich vor ihm aufthun, und ſeinen Reichthum und ſeine Tiefen ihm vor Augen legen und zum Genuſſe geben.

Vorlesungen

über die

Geschichte der Philosophie.

Bei der Geschichte der Philosophie drängt sich sogleich die Bemerkung auf, daß sie wohl ein großes Interesse darbietet, wenn ihr Gegenstand in einer würdigen Ansicht aufgenommen wird, daß sie aber selbst dann noch immer ein Interesse behält, wenn ihr Zweck auch verkehrt gefaßt wird. Ja, dieses Interesse kann sogar in dem Grade an Wichtigkeit zu steigen scheinen, in welchem die Vorstellung von der Philosophie, und von dem, was ihre Geschichte hierfür leiste, verkehrter ist; denn aus der Geschichte der Philosophie wird vornehmlich ein Beweis der Nichtigkeit dieser Wissenschaft gezogen.

Es muß die Forderung als gerecht zugestanden werden, daß eine Geschichte, es sey von welchem Gegenstande es wolle, die Thatsachen ohne Partheilichkeit, ohne ein besonderes Interesse und einen besonderen Zweck durch sie geltend machen zu wollen, erzähle. Mit dem Gemeinplatze einer solchen Forderung kommt man jedoch nicht weit; denn nothwendig hängt die Geschichte eines Gegenstandes mit der Vorstellung aufs Engste zusammen, welche man sich von demselben macht. Danach bestimmt sich schon dasjenige, was für ihn für wichtig und zweckmäßig erachtet

wird; und die Beziehung des Geschehenen auf den Zweck bringt eine Auswahl der zu erzählenden Begebenheiten, eine Art, sie zu fassen, und die Gesichtspunkte, unter welche sie gestellt werden, mit. So kann es geschehen, je nach der Vorstellung, die man sich von dem macht, was ein Staat sey, daß ein Leser in einer politischen Geschichte eines Landes gerade nichts von dem in ihr findet, was er von ihr sucht. Noch mehr kann dieß bei der Geschichte der Philosophie Statt finden; und es mögen sich Darstellungen dieser Geschichte nachweisen lassen, in welchen man alles Andere, nur nicht das, was man für Philosophie hält, zu finden meinen könnte.

Bei andern Geschichten steht die Vorstellung von ihrem Gegenstande, wenigstens seinen Hauptbestimmungen nach, fest, er sey ein bestimmtes Land, Volk oder das Menschengeschlecht überhaupt, oder die Wissenschaft der Mathematik, Physik u. s. f., oder eine Kunst, Malerei u. s. f. Die Wissenschaft der Philosophie hat aber das Unterscheidende, wenn man will, den Nachtheil gegen die anderen Wissenschaften, daß sogleich über ihren Begriff, über das, was sie leisten soll und könne, die verschiedensten Ansichten Statt finden. Wenn diese erste Voraussetzung, die Vorstellung von dem Gegenstande der Geschichte, nicht ein Feststehendes ist: so wird nothwendig die Geschichte selbst überhaupt etwas Schwankendes seyn, und nur insofern Consistenz erhalten, wenn sie eine bestimmte Vorstellung voraussetzt, aber sich dann in Vergleichung mit abweichenden Vorstellungen ihres Gegenstandes leicht den Vorwurf von Einseitigkeit zuziehen.

Jener Nachtheil bezieht sich jedoch nur auf eine äußerliche Betrachtung über diese Geschichtschreibung; es steht mit ihm aber ein anderer, tieferer Nachtheil in Verbindung. Wenn es verschiedene Begriffe von der Wissenschaft der Philosophie giebt, so setzt zugleich der wahrhafte Begriff allein in den Stand, die Werke der Philosophen zu verstehen, welche im Sinne desselben gearbeitet haben. Denn bei Gedanken, besonders bei speculativen,

heißt Verstehen ganz etwas Anderes, als nur den grammatischen Sinn der Worte fassen, und sie in sich zwar hinein, aber nur bis in die Region des Vorstellens aufnehmen. Man kann daher eine Kenntniß von den Behauptungen, Sätzen, oder, wenn man will, von den Meinungen der Philosophen besitzen, sich mit den Gründen und Ausführungen solcher Meinungen viel zu thun gemacht haben: und die Hauptsache kann bei allen diesen Bemühungen gefehlt haben, nämlich das Verstehen der Sätze. Es fehlt deswegen nicht an bändereichen, wenn man will gelehrten, Geschichten der Philosophie, welchen die Erkenntniß des Stoffes selbst, mit welchem sie sich so viel zu thun gemacht haben, abgeht. Die Verfasser solcher Geschichten lassen sich mit Thieren vergleichen, welche alle Töne einer Musik mit durchgehört haben, an deren Sinn aber das Eine, die Harmonie dieser Töne, nicht gekommen ist.

Der genannte Umstand macht es wohl bei keiner Wissenschaft so nothwendig, als bei der Geschichte der Philosophie, ihr eine Einleitung vorangehen zu lassen, und darin erst den Gegenstand recht festzusetzen, dessen Geschichte vorgetragen werden soll. Denn, kann man sagen, wie soll man einen Gegenstand abzuhandeln anfangen, dessen Name wohl geläufig ist, von dem man aber noch nicht weiß, was er ist! Man hätte bei solchem Verfahren mit der Geschichte der Philosophie keinen anderen Leitfaden, als dasjenige aufzusuchen und aufzunehmen, dem irgendwo und irgendje der Name Philosophie gegeben worden ist. In der That aber, wenn der Begriff der Philosophie auf eine nicht willkürliche, sondern wissenschaftliche Weise festgestellt werden soll, so wird eine solche Abhandlung die Wissenschaft der Philosophie selbst. Denn bei dieser Wissenschaft ist dieß das Eigenschaftliche, daß ihr Begriff nur scheinbar den Anfang macht, und nur die ganze Abhandlung dieser Wissenschaft der Erweis, ja, man kann sagen, selbst das Finden ihres Begriffes, und dieser wesentlich ein Resultat derselben ist.

In dieser Einleitung ist daher gleichfalls der Begriff der Wissenschaft der Philosophie, des Gegenstandes ihrer Geschichte, vorauszusetzen. Zugleich hat es jedoch im Ganzen mit dieser Einleitung, die sich nur auf die Geschichte der Philosophie beziehen soll, dieselbe Bewandniß, als mit dem, was so eben von der Philosophie selbst gesagt worden. Was in dieser Einleitung gesagt werden kann, ist weniger ein vorher Auszumachendes, als es vielmehr nur durch die Abhandlung der Geschichte selbst gerechtfertigt und erwiesen werden kann. Diese vorläufigen Erklärungen können nur aus diesem Grunde nicht unter die Kategorie von willkürlichen Voraussetzungen gestellt werden. Sie aber, welche ihrer Rechtfertigung nach wesentlich Resultate sind, voranzustellen, kann nur das Interesse haben, welches eine vorausgeschickte Angabe des allgemeinsten Inhalts einer Wissenschaft überhaupt haben kann. Sie muß dabei dazu dienen, viele Fragen und Forderungen abzuweisen, die man aus gewöhnlichen Vorurtheilen an eine solche Geschichte machen könnte.

Einleitung

in die Geschichte der Philosophie.

Ueber das Interesse dieser Geschichte können der Betrachtung vielerlei Seiten beigehen. Wenn wir dasselbe in seinem Mittelpunkt erfassen wollen, so haben wir ihn in dem wesentlichen Zusammenhang dieser scheinbaren Vergangenheit mit der gegenwärtigen Stufe, welche die Philosophie erreicht hat, zu suchen. Daß dieser Zusammenhang nicht eine der äußerlichen Rücksichten ist, welche bei der Geschichte dieser Wissenschaft in Betrachtung genommen werden können, sondern vielmehr die innere Natur ihrer Bestimmung ausdrückt, daß die Begebenheiten dieser Geschichte zwar, wie alle Begebenheiten, sich in Wirkungen fortsetzen, aber auf eine eigenthümliche Weise productiv sind: dies ist es, was hier näher auseinander gesetzt werden soll.

Was die Geschichte der Philosophie uns darstellt, ist die Reihe der edlen Geister, die Gallerie der Heroen der denkenden Vernunft, welche in Kraft dieser Vernunft in das Wesen der Dinge, der Natur und des Geistes, in das Wesen Gottes eingedrungen sind, und uns den höchsten Schatz, den Schatz der Vernunfterkenntniß, erarbeitet haben. Die Begebenheiten und Handlungen dieser Geschichte sind deswegen zugleich von der Art, daß in deren Inhalt und Gehalt nicht sowohl die Persönlichkeit

und der individuelle Charakter eingeht, (wie dagegen in der politischen Geschichte das Individuum nach der Besonderheit seines Naturells, Genie's, seiner Leidenschaften, der Energie oder Schwäche seines Charakters, überhaupt nach dem, wodurch es dieses Individuum ist, das Subject der Thaten und Begebenheiten ist), als hier vielmehr die Hervorbringungen um so vortrefflicher sind, je weniger auf das besondere Individuum die Zurechnung und das Verdienst fällt, je mehr sie dagegen dem freien Denken, dem allgemeinen Charakter des Menschen als Menschen angehören, je mehr dies eigenthümlichkeitslose Denken selbst das producirende Subject ist.

Diese Thaten des Denkens erscheinen zunächst, als geschichtlich, eine Sache der Vergangenheit zu seyn, und jenseits unserer Wirklichkeit zu liegen. In der That aber was wir sind, sind wir zugleich geschichtlich; oder genauer, wie — in dem, was in dieser Region, der Geschichte des Denkens, liegt — das Vergangene nur die Eine Seite ist: so ist — in dem, was wir sind — das gemeinschaftliche Unvergängliche unzertrennt mit dem, daß wir geschichtlich sind, verknüpft. Der Besitz an selbstbewußter Vernünftigkeit, welcher uns, der jetzigen Welt, angehört, ist nicht unmittelbar entstanden, und nur aus dem Boden der Gegenwart gewachsen: sondern ist dies wesentlich in ihm, eine Erbschaft, und näher das Resultat der Arbeit, und zwar der Arbeit aller vorhergegangenen Generationen des Menschengeschlechts zu seyn. So gut als die Künste des äußerlichen Lebens, die Masse von Mitteln und Geschicklichkeiten, die Einrichtungen und Gewohnheiten des geselligen Zusammenseyns und des politischen Lebens ein Resultat von dem Nachdenken, der Erfindung, den Bedürfnissen, der Noth und dem Unglück, dem Witze, dem Wollen und Vollbringen der unserer Gegenwart vorangegangenen Geschichte sind: so ist das, was wir in der Wissenschaft und näher in der Philosophie sind, gleichfalls der Tradition zu verdanken, die durch Alles hindurch, was vergänglich ist, und was daher ver-

gangen ist, sich als, wie sie Herder [1] genannt hat, eine heilige Kette schlingt, und was die Vorwelt vor sich gebracht hat, uns erhalten und überliefert hat.

Diese Tradition ist aber nicht nur eine Haushälterin, die nur Empfangenes treu verwahrt, und es so den Nachkommen unverändert erhält und überliefert: wie der Lauf der Natur, in der unendlichen Veränderung und Regsamkeit ihrer Gestaltungen und Formen, nur immer bei den ursprünglichen Gesetzen stehen bleibt und keinen Fortschritt macht; sie ist nicht ein unbewegtes Steinbild, sondern lebendig, und schwillt als ein mächtiger Strom, der sich vergrößert, je weiter er von seinem Ursprunge aus vorgedrungen ist. Der Inhalt dieser Tradition ist das, was die geistige Welt hervorgebracht hat; und der allgemeine Geist bleibt nicht stille stehen. Der allgemeine Geist aber ist es wesentlich, mit dem wir es hier zu thun haben. Bei einer einzelnen Nation mag es wohl der Fall seyn, daß ihre Bildung, Kunst, Wissenschaft, ihr geistiges Vermögen überhaupt stationarisch wird: wie dies etwa bei den Chinesen z. B. der Fall zu seyn scheint, die vor zweitausend Jahren in Allem so weit mögen gewesen seyn, als jetzt. Der Geist der Welt aber versinkt nicht in diese gleichgültige Ruhe; es beruht dieß auf seinem einfachen Begriff, daß sein Leben seine That ist. Die That hat einen vorhandenen Stoff zu ihrer Voraussetzung, auf welchen sie gerichtet ist, und den sie nicht etwa bloß vermehrt, durch hinzugefügtes Material verbreitert, sondern wesentlich bearbeitet und umbildet. Was so jede Generation an Wissenschaft, an geistiger Production vor sich gebracht hat, ist ein Erbstück, woran die ganze Vorwelt zusammengespart hat, ein Heiligthum, worein alle Geschlechter der Menschen, was ihnen durchs Leben geholfen, was sie der Tiefe der Natur und des Geistes abgewonnen, dankbar und froh aufhingen. Dies Erben ist zugleich Empfan-

[1] Zur Phil. und Gesch. Th. V., S. 184—186. (Ausg. v. 1828. in 12.)

gen und Antreten der Erbschaft. Diese macht die Seele jeder folgenden Generation, deren geistige Substanz als ein Angewöhntes, deren Grundsätze, Vorurtheile und Reichthum aus; und zugleich wird diese empfangene Verlassenschaft zu einem vorliegenden Stoffe herabgesetzt, der vom Geiste metamorphosirt wird. Das Empfangene ist auf diese Weise verändert und der verarbeitete Stoff eben damit bereichert und zugleich erhalten worden.

Dieß ist ebenso unsere und jedes Zeitalters Stellung und Thätigkeit: die Wissenschaft, welche vorhanden ist, zu fassen, und sich ihr anzubilden, und eben darin sie weiter zu bilden und auf einen höheren Standpunkt zu erheben; indem wir sie uns zu eigen machen, machen wir aus ihr etwas Eigenes gegen das, was sie vorher war. In dieser Natur des Producirens, eine vorhandene geistige Welt zur Voraussetzung zu haben, und sie in der Aneignung umzubilden, liegt es denn, daß unsere Philosophie wesentlich nur im Zusammenhange mit vorhergehender zur Existenz kommen kann, und daraus mit Nothwendigkeit hervorgegangen ist; und der Verlauf der Geschichte ist es, welcher uns nicht das Werden fremder Dinge, sondern dieß unser Werden, das Werden unserer Wissenschaft darstellt.

Von der Natur des hier angegebenen Verhältnisses hangen die Vorstellungen und Fragen ab, welche über die Bestimmung der Geschichte der Philosophie vorschweben können. Die Einsicht in dasselbe giebt zugleich den näheren Aufschluß über den subjectiven Zweck, durch das Studium der Geschichte dieser Wissenschaft in die Kenntniß dieser Wissenschaft selbst eingeleitet zu werden. Es liegen ferner die Bestimmungen für die Behandlungsweise dieser Geschichte in jenem Verhältnisse, dessen nähere Erörterung daher ein Hauptzweck dieser Einleitung seyn soll. Es muß dazu freilich der Begriff dessen, was die Philosophie beabsichtigt, mitgenommen, ja vielmehr zu Grunde gelegt werden. Und da, wie schon erwähnt, die wissenschaftliche Aus-

einanderſetzung dieſes Begriffs hier nicht ihre Stelle finden kann: ſo kann auch die vorzunehmende Erörterung nur den Zweck haben, nicht die Natur des Werdens der Philoſophie begreifend zu beweiſen, ſondern vielmehr daſſelbe zur vorläufigen Vorſtellung zu bringen.

Dieſes Werden iſt nicht bloß ein unthätiges Hervorgehen, wie wir es uns unter dem Hervorgehen z. B. der Sonne, des Monds u. ſ. f. vorſtellen; es iſt kein bloßes Bewegen in dem widerſtandsloſen Medium des Raums und der Zeit. Sondern was vor unſerer Vorſtellung vorübergehen ſoll, ſind die Thaten des freien Gedankens; wir haben die Geſchichte der Gedankenwelt darzuſtellen, wie ſie entſtanden iſt und ſich hervorgebracht hat. Es iſt ein altes Vorurtheil, daß das, wodurch ſich der Menſch von dem Thiere unterſcheidet, das Denken iſt; wir wollen dabei bleiben. Was der Menſch Edleres hat, als ein Thier zu ſeyn, hat er hiernach durch den Gedanken; Alles, was menſchlich iſt, es mag ausſehen, wie es will, iſt nur dadurch menſchlich, daß der Gedanke darin wirkt und gewirkt hat. Aber der Gedanke, obgleich er ſo das Weſentliche, Subſtantielle, Wirkſame iſt, hat es doch mit Vielerlei zu thun. Näher aber muß für das Vortrefflichſte das zu achten ſeyn, wo der Gedanke nicht Anderes betreibt und ſich damit beſchäftigt, ſondern wo er, nur mit ſich ſelbſt — eben dem Edelſten — beſchäftigt, ſich ſelber geſucht und erfunden hat. Die Geſchichte, die wir vor uns haben, iſt die Geſchichte von dem Sichſelbſtfinden des Gedankens; und bei dem Gedanken iſt es der Fall, daß er ſich nur findet, indem er ſich hervorbringt: ja, daß er nur exiſtirt und wirklich iſt, indem er ſich findet. Dieſe Hervorbringungen ſind die Philoſophien; und die Reihe dieſer Entdeckungen, auf die der Gedanke ausgeht, ſich ſelbſt zu entdecken, iſt eine Arbeit von dritthalbtauſend Jahren.

Wenn nun der Gedanke, der weſentlich Gedanke iſt, an und für ſich und ewig iſt, das aber, was wahrhaft iſt, nur im Gedanken enthalten iſt: wie kommt dann dieſe intellectuelle Welt

dazu, eine Geſchichte zu haben? In der Geſchichte wird das dargeſtellt, was veränderlich iſt, was untergegangen iſt in die Nacht der Vergangenheit, was nicht mehr iſt; der wahrhafte, nothwendige Gedanke — und nur mit ſolchem haben wir es hier zu thun — iſt aber keiner Veränderung fähig. Die Frage, was es hiermit für eine Bewandniß habe, gehört zum Erſten, was wir betrachten wollen. Zweitens müſſen uns aber ſogleich außer der Philoſophie noch eine Menge der wichtigſten Hervorbringungen einfallen, die gleichfalls Werke des Gedankens ſind, und die wir doch von unſerer Betrachtung ausſchließen. Solche Werke ſind Religion, politiſche Geſchichte, Staatsverfaſſungen, Künſte und Wiſſenſchaften. Es fragt ſich: Wie unterſcheiden ſich dieſe Werke von denen, die unſer Gegenſtand ſind? und zugleich: Wie verhalten ſie ſich in der Geſchichte zu einander? Ueber dieſe beiden Geſichtspunkte iſt das Dienliche anzuführen, um uns zu orientiren, in welchem Sinne die Geſchichte der Philoſophie hier vorgetragen wird. Außerdem muß man drittens erſt eine allgemeine Ueberſicht haben, ehe man ans Einzelne geht; ſonſt ſieht man vor lauter Einzelnheiten nicht das Ganze, vor lauter Bäumen nicht den Wald, vor lauter Philoſophien nicht die Philoſophie. Der Geiſt erfordert, daß er eine allgemeine Vorſtellung von dem Zweck und der Beſtimmung des Ganzen bekomme, damit man wiſſe, was man zu erwarten hat: wie man eine Landſchaft im Allgemeinen überſchauen will, die man dann aus dem Auge verliert, wenn man den Gang in die einzelnen Theile antritt, ebenſo will der Geiſt auch die Beziehung der einzelnen Philoſophien auf das Allgemeine haben; denn die einzelnen Theile haben in der That ihren vorzüglichen Werth durch ihre Beziehung auf das Ganze. Nirgend iſt dieß mehr der Fall, als bei der Philoſophie und dann bei der Geſchichte derſelben. Bei einer Geſchichte zwar ſcheint dieß Feſtſetzen des Allgemeinen etwa weniger nöthig zu ſeyn, als bei einer eigentlichen Wiſſenſchaft. Denn Geſchichte erſcheint zunächſt als eine

Reihenfolge zufälliger Begebenheiten, in welcher jedes Factum isolirt für sich dasteht, und nur der Zeit nach ein Zusammenhang aufgezeigt wird. Aber schon in der politischen Geschichte sind wir damit nicht zufrieden; wir erkennen oder ahnen wenigstens in ihr den nothwendigen Zusammenhang, in welchem die einzelnen Begebenheiten ihre besondere Stellung und ihr Verhältniß zu einem Ziele oder Zwecke, und damit eine Bedeutung gewinnen. Denn das Bedeutende in der Geschichte ist es nur durch seine Beziehung auf ein Allgemeines und durch seinen Zusammenhang mit demselben; dieß Allgemeine vor Augen bekommen, heißt dann die Bedeutung fassen.

Es sind darum folgende Punkte, über welche ich allein eine Einleitung voranschicken will.

Das Erste wird seyn, die Bestimmung der Geschichte der Philosophie zu erörtern: ihre Bedeutung, ihren Begriff und Zweck; woraus sich die Folgen für ihre Behandlungsweise ergeben werden. Ins Besondere wird sich dabei als der interessanteste Punkt ergeben die Beziehung der Geschichte der Philosophie auf die Wissenschaft der Philosophie selbst: d. i. daß sie nicht bloß das Aeußere, Geschehene, die Begebenheiten des Inhalts darstellt, sondern wie der Inhalt — dieß, was als historisch aufzutreten erscheint — selbst zur Wissenschaft der Philosophie gehört, die Geschichte der Philosophie selbst wissenschaftlich ist, und sogar zur Wissenschaft der Philosophie, der Hauptsache nach, wird.

Zweitens muß der Begriff der Philosophie näher festgesetzt, und aus ihm bestimmt werden, was aus dem unendlichen Stoff und den vielfachen Seiten der geistigen Bildung der Völker von der Geschichte der Philosophie auszuschließen ist. Die Religion ohnehin und die Gedanken in ihr und über sie, ins Besondere in Gestalt von Mythologie, liegen schon durch ihren Stoff, so wie die übrige Ausbildung der Wissenschaften, ihre Gedanken über Staat, Pflichten, Gesetze u. s. w., durch

ihre Form, der Philosophie so nahe, daß die Geschichte dieser Wissenschaft der Philosophie von ganz unbestimmtem Umfange werden zu müssen scheint. Von allen diesen Gedanken kann man meinen, in der Geschichte der Philosophie auf sie Rücksicht nehmen zu müssen. Was hat man nicht Alles Philosophie und Philosophiren genannt? Einerseits ist der enge Zusammenhang, in welchem die Philosophie mit den ihr verwandten Gebieten, der Religion, Kunst, den übrigen Wissenschaften, ebenso sehr mit der politischen Geschichte steht, näher zu betrachten. Andererseits wenn nun das Gebiet der Philosophie gehörig abgegrenzt worden, so gewinnen wir, mit der Bestimmung dessen, was Philosophie ist und zu ihr gehört, zugleich den Anfangspunkt ihrer Geschichte, der von den Anfängen religiöser Anschauungen und gedankenvoller Ahnungen zu unterscheiden ist.

Aus dem Begriffe des Gegenstandes selbst, der in diesen zwei ersten Gesichtspunkten enthalten ist, muß sich dann auch die Bahn zum Dritten, zur allgemeinen Uebersicht und Eintheilung des Verlaufs dieser Geschichte als in nothwendige Perioden, ergeben; eine Eintheilung, welche dieselbe als ein organisch fortschreitendes Ganzes, als einen vernünftigen Zusammenhang zeigen muß, wodurch allein diese Geschichte selbst die Würde einer Wissenschaft erhält. Ich will mich dabei jedoch nicht mit sonstigen Reflexionen über den Nutzen der Geschichte der Philosophie, und sonstige Weisen, sie abzuhandeln, aufhalten; der Nutzen giebt sich von selbst. Endlich aber will ich noch von den Quellen der Geschichte der Philosophie handeln, da dieß so gebräuchlich ist.

A.

Begriff der Geschichte der Philosophie.

Der Gedanke, der uns bei einer Geschichte der Philosophie zunächst entgegen kommen kann, ist, daß sogleich dieser Gegenstand selbst einen inneren Widerstreit enthalte. Denn die Philosophie beabsichtigt das zu erkennen, was unveränderlich, ewig, an und für sich ist; ihr Ziel ist die Wahrheit. Die Geschichte aber erzählt Solches, was zu einer Zeit gewesen, zu einer andern aber verschwunden, und durch Anderes verdrängt worden ist. Gehen wir davon aus, daß die Wahrheit ewig ist: so fällt sie nicht in die Sphäre des Vorübergehenden, und hat keine Geschichte. Wenn sie aber eine Geschichte hat, und indem die Geschichte dieß ist, uns nur eine Reihe vergangener Gestalten der Erkenntniß darzustellen: so ist in ihr die Wahrheit nicht zu finden, denn die Wahrheit ist nicht ein Vergangenes.

Man könnte sagen, „dieß allgemeine Räsonnement würde ebenso gut nicht nur die anderen Wissenschaften, sondern auch die christliche Religion selbst treffen," und es widersprechend finden, „daß es eine Geschichte dieser Religion und der andern Wissenschaften geben solle: es wäre aber überflüssig, dieß Räsonnement für sich selbst weiter zu untersuchen; denn es sey schon durch die Thatsache, daß es solche Geschichten gebe, unmittelbar widerlegt." Es muß aber, um dem Sinne jenes Widerstreits näher zu kommen, ein Unterschied gemacht werden zwischen der Geschichte der äußern Schicksale einer Religion oder einer Wissenschaft, und der Geschichte eines solchen Gegenstandes selbst. Und dann ist in Betracht zu nehmen, daß es mit der Geschichte der Philosophie, um der besondern Natur ihres Gegenstandes willen, eine andere Bewandniß hat, als mit den Geschichten anderer Gebiete. Es erhellt sogleich, daß der angegebene Widerstreit nicht jene äußere Geschichte, sondern nur die innere, die des Inhalts selbst, treffen könnte. Das Christenthum

hat eine Geſchichte ſeiner Ausbreitung, der Schickſale ſeiner Bekenner u. ſ. f.; und indem es ſeine Exiſtenz zu einer Kirche erbaut hat, ſo iſt dieſe ſelbſt ein ſolches äußeres Daſeyn, welches, in den mannigfaltigſten zeitlichen Berührungen begriffen, mannigfaltige Schickſale und weſentlich eine Geſchichte hat. Was aber die chriſtliche Lehre ſelbſt betrifft, ſo iſt zwar auch dieſe als ſolche nicht ohne Geſchichte; aber ſie hat nothwendig bald ihre Entwickelung erreicht, und ihre beſtimmte Faſſung gewonnen. Und dieß alte Glaubensbekenntniß hat zu jeder Zeit gegolten, und ſoll noch jetzt unverändert als die Wahrheit gelten, wenn dieß Gelten auch nunmehr nichts als ein Schein, und die Worte eine leere Formel der Lippen wären. Der weitere Umfang der Geſchichte dieſer Lehre aber enthält zweierlei: einerſeits die mannigfaltigen Zuſätze und Abirrungen von jener feſten Wahrheit, und andererſeits die Bekämpfung dieſer Verirrungen und die Reinigung der gebliebenen Grundlage von den Zuſätzen und die Rückkehr zu ihrer Einfachheit.

Eine äußerliche Geſchichte, wie die Religion, haben auch die anderen Wiſſenſchaften, ingleichen die Philoſophie. Dieſe hat eine Geſchichte ihres Entſtehens, Verbreitens, Blühens, Verkommens, Wiederauflebens: eine Geſchichte ihrer Lehrer, Beförderer, auch Bekämpfer, ingleichen auch eines äußern Verhältniſſes häufiger zur Religion, zuweilen auch zum Staate. Dieſe Seite ihrer Geſchichte giebt gleichfalls zu intereſſanten Fragen Veranlaſſung, unter andern: was es mit der Erſcheinung für eine Bewandniß habe, daß die Philoſophie, wenn ſie die Lehre der abſoluten Wahrheit, ſich auf eine im Ganzen geringe Anzahl von Individuen, auf beſondere Völker, auf beſondere Zeitperioden beſchränkt gezeigt habe; wie gleicher Weiſe in Anſehung des Chriſtenthums — der Wahrheit in einer viel allgemeinern Geſtalt, als ſie in der philoſophiſchen Geſtalt iſt — die Schwierigkeit gemacht worden iſt, ob es nicht einen Widerſpruch in ſich enthalte, daß dieſe Religion ſo ſpät in der

Zeit hervorgetreten, und so lange und selbst noch gegenwärtig auf besondere Völker eingeschränkt geblieben sey. Diese und andere dergleichen Fragen sind aber bereits viel specieller, als daß sie nur von dem angeregten allgemeinern Widerstreit abhangen; und erst, wenn wir von der eigenthümlichen Natur der philosophischen Erkenntniß mehr werden berührt haben, können wir auf die Seiten mehr eingehen, die sich mehr auf die äußere Existenz und äußere Geschichte der Philosophie beziehen.

Was aber die Vergleichung der Geschichte der Religion mit der Geschichte der Philosophie in Ansehung des innern Inhaltes betrifft, so wird der letztern nicht, wie der Religion, eine von Anfang an festbestimmte Wahrheit als Inhalt zugestanden, der, als unveränderlich, der Geschichte entnommen wäre. Der Inhalt des Christenthums aber, der die Wahrheit ist, ist als solche unverändert geblieben, und hat darum keine, oder so gut als keine Geschichte weiter. [1] Bei der Religion fällt daher der berührte Widerstreit, nach der Grundbestimmung, wodurch sie Christenthum ist, hinweg. Die Verirrungen aber und Zusätze machen keine Schwierigkeit; sie sind ein Veränderliches, und ihrer Natur nach ganz ein Geschichtliches.

Die anderen Wissenschaften zwar haben auch dem Inhalte nach eine Geschichte: sie enthält einen Theil, welcher Veränderungen desselben, Aufgeben von Sätzen, die früher gegolten haben, zeigt. Allein ein großer, vielleicht der größere Theil des Inhalts ist von der Art, daß er sich erhalten hat; und das Neue, was entstanden ist, ist nicht eine Veränderung des frühern Gewinns, sondern ein Zusatz und eine Vermehrung desselben. Diese Wissenschaften schreiten durch eine Juxtaposition fort. Es berichtigt sich wohl Manches im Fortschritte der Mineralogie, Botanik u. s. f. an dem Vorhergehenden; aber

[1] S. Marheineke: Lehrbuch des christlichen Glaubens und Lebens. Berlin 1823. §. 133—134.

BIBLIOTECA NAZIONALE VE ROMA

der allergrößte Theil bleibt bestehen, und bereichert sich ohne Veränderung durch das Neuhinzukommende. Bei einer Wissenschaft, wie die Mathematik, hat die Geschichte, was den Inhalt betrifft, vornehmlich nur das erfreuliche Geschäft, Erweiterungen zu erzählen; und die Elementargeometrie z. B. kann in dem Umfang, welchen Euklid dargestellt hat, von da an als geschichtlos geworden angesehen werden.

Die Geschichte der Philosophie dagegen zeigt weder das Verharren eines zusatzlosen, einfachern Inhalts, noch nur den Verlauf eines ruhigen Ansetzens neuer Schätze an die bereits erworbenen; sondern sie scheint vielmehr das Schauspiel nur immer sich erneuernder Veränderungen des Ganzen zu geben, welche zuletzt auch nicht mehr das bloße Ziel zum gemeinsamen Bande haben: vielmehr ist es der abstracte Gegenstand selbst, die vernünftige Erkenntniß, welche entschwindet, und der Bau der Wissenschaft muß zuletzt mit der leeren Stätte die Prätension und den eitel gewordenen Namen der Philosophie theilen.

1. Gewöhnliche Vorstellungen über die Geschichte der Philosophie.

Es bieten sich hier sogleich die gewöhnlichen oberflächlichen Vorstellungen über diese Geschichte dar, welche zu erwähnen und zu berichtigen sind. Ueber diese sehr geläufigen Ansichten, die Ihnen, meine Herren, ohne Zweifel auch bekannt sind (denn es sind in der That die nächsten Reflexionen, die bei dem ersten bloßen Gedanken einer Geschichte der Philosophie durch den Kopf laufen können), will ich kurz das Nöthige äußern; und die Erklärung über die Verschiedenheit der Philosophien wird uns dann weiter in die Sache selbst hineinführen.

a. Die Geschichte der Philosophie als Vorrath von Meinungen.

Geschichte schließt nämlich beim ersten Anschein sogleich dieß ein, daß sie zufällige Ereignisse der Zeiten, der Völker und

Individuen zu erzählen habe, zufällig theils ihrer Zeitfolge nach, theils aber ihrem Inhalte nach. Von der Zufälligkeit in Ansehung der Zeitfolge ist nachher zu sprechen. Den Begriff, mit dem wir es zuerst zu thun haben wollen, geht die Zufälligkeit des Inhalts an; — das ist der Begriff zufälliger Handlungen. Der Inhalt aber, den die Philosophie hat, sind nicht äußerliche Handlungen noch Begebenheiten der Leidenschaften und des Glücks, sondern es sind Gedanken. Zufällige Gedanken aber sind nichts Anderes, als Meinungen; und philosophische Meinungen heißen Meinungen über den näher bestimmten Inhalt und die eigenthümlicheren Gegenstände der Philosophie, über Gott, die Natur, den Geist.

Somit stoßen wir denn sogleich auf die sehr gewöhnliche Ansicht von der Geschichte der Philosophie, daß sie nämlich den Vorrath von philosophischen Meinungen herzuerzählen habe, wie sie sich in der Zeit ergeben und dargestellt haben. Wenn glimpflich gesprochen wird, so heißt man diesen Stoff Meinungen; die es mit gründlicherem Urtheile ausdrücken zu können glauben, nennen diese Geschichte eine Gallerie der Narrheiten sogar, oder wenigstens der Verirrungen des sich ins Denken und in die bloßen Begriffe vertiefenden Menschen. Man kann solche Ansicht nicht nur von Solchen hören, die ihre Unwissenheit in der Philosophie bekennen (sie bekennen sie, denn diese Unwissenheit soll nach der gemeinen Vorstellung nicht hinderlich seyn, ein Urtheil darüber zu fällen, was an der Philosophie sei, — im Gegentheil hält sich Jeder für sicher, über ihren Werth und ihr Wesen doch urtheilen zu können, ohne etwas von ihr zu verstehen), sondern auch von Solchen, welche selbst Geschichte der Philosophie schreiben und geschrieben haben. Diese Geschichte, so als eine Hererzählung von vielerlei Meinungen, wird auf diese Weise eine Sache einer müßigen Neugierde, oder, wenn man will, ein Interesse der Gelehrsamkeit. Denn die Gelehrsamkeit besteht vorzüglich darin, eine Menge unnützer Sachen zu wissen

d. h. solcher, die sonst keinen Gehalt und kein Interesse in ihnen selbst haben, als dieß, daß man eben die Kenntniß derselben habe.

Jedoch meint man zugleich einen Nutzen davon zu haben, auch verschiedene Meinungen und Gedanken Anderer kennen zu lernen: es bewege die Denkkraft, führe auch auf manchen guten Gedanken, d. i. es veranlasse etwa auch wieder, eine Meinung zu haben, und die Wissenschaft bestehe darin, daß sich so Meinungen aus Meinungen fortspinnen.

Wenn die Geschichte der Philosophie nur eine Gallerie von Meinungen — obzwar über Gott, über das Wesen der natürlichen und geistigen Dinge — aufstellte: so würde sie eine sehr überflüssige und langweilige Wissenschaft seyn, man möchte auch noch so viele Nutzen, die man von solcher Gedankenbewegung und Gelehrsamkeit ziehen solle, herbeibringen. Was kann unnützer seyn, als eine Reihe bloßer Meinungen kennen zu lernen? was gleichgültiger? Schriftstellerische Werke, welche Geschichten der Philosophie in dem Sinne sind, daß sie die Ideen der Philosophie in der Weise von Meinungen aufführen und behandeln, braucht man nur leicht anzusehen, um zu finden, wie dürr und ohne Interesse das Alles ist.

Eine Meinung ist eine subjective Vorstellung, ein beliebiger Gedanke, eine Einbildung, die ich so oder so, und ein Anderer anders haben kann: eine Meinung ist mein, sie ist nicht ein in sich allgemeiner, an und für sich seyender Gedanke. Die Philosophie aber enthält keine Meinungen; denn es giebt keine philosophische Meinungen. Man hört einem Menschen, und wenn es auch selbst ein Geschichtschreiber der Philosophie wäre, sogleich den Mangel der ersten Bildung an, wenn er von philosophischen Meinungen spricht. Die Philosophie ist objective Wissenschaft der Wahrheit, Wissenschaft ihrer Nothwendigkeit, begreifendes Erkennen, kein Meinen und kein Ausspinnen von Meinungen.

Die weitere eigentliche Bedeutung von solcher Vorstellung ist dann, daß es nur Meinungen sind, von denen wir die Kenntniß erhalten; wobei auf Meinung der Accent gelegt wird. Das, was der Meinung gegenüber steht, ist nun die Wahrheit; Wahrheit ist es, vor der die Meinung erbleicht. / Wahrheit aber ist auch das Wort, bei dem die den Kopf abwenden, welche nur Meinungen in der Geschichte der Philosophie suchen, oder überhaupt meinen, es seyen nur solche in ihr zu finden. Es ist ein Antagonism von zweierlei Seiten, welchen die Philosophie hier erfährt. Einerseits erklärte die Frömmigkeit bekanntlich die Vernunft oder das Denken für unfähig, das Wahre zu erkennen: im Gegentheil führe die Vernunft nur auf den Abgrund des Zweifels, und auf Selbstdenken müsse Verzicht gethan und die Vernunft unter den blinden Autoritätsglauben gefangen genommen werden, um zur Wahrheit zu gelangen. Vom Verhältniß der Religion zur Philosophie und ihrer Geschichte werden wir nachher reden. Dagegen ist es andererseits ebenso bekannt, daß die sogenannte Vernunft sich geltend gemacht, den Glauben aus Autorität verworfen hat, und das Christenthum vernünftig machen wollte: so daß durchaus nur die eigene Einsicht, die eigene Ueberzeugung verpflichtend für mich sey, etwas anzuerkennen. Aber wunderbarer Weise ist auch diese Behauptung des Rechts der Vernunft dahin umgeschlagen, dieß zum Resultate zu haben, daß die Vernunft nichts Wahres erkennen könne. Diese sogenannte Vernunft bekämpfte einerseits den religiösen Glauben in Namen und Kraft der denkenden Vernunft, und zugleich ist sie ebenso gegen die Vernunft gekehrt und Feindin der wahren Vernunft; sie behauptet gegen diese die innere Ahnung, das Gefühl, und macht so das Subjective zum Maßstabe des Geltenden, nämlich eine eigene Ueberzeugung, wie jeder sie sich in seiner Subjectivität aus und in sich selber mache. Solche eigene Ueberzeugung ist nichts Anderes, als die Meinung, welche dadurch zum Letzten für die Menschen geworden ist.

Wenn wir von dem anfangen, worauf wir in der nächsten Vorstellung stoßen, so können wir nicht umhin, dieser Ansicht in der Geschichte der Philosophie sogleich zu erwähnen; sie ist ein Resultat, das in der allgemeinen Bildung durchgedrungen ist, gleichsam das Vorurtheil und ein wahrhaftes Zeichen unserer Zeit: der Grundsatz, in dem man sich gegenseitig versteht und erkennt, eine Voraussetzung, die als ausgemacht gilt, und allem übrigen wissenschaftlichen Treiben zu Grunde gelegt wird. In der Theologie ist es nicht so sehr das Glaubensbekenntniß der Kirche, welches als Lehre des Christenthums gilt; sondern Jeder mehr oder weniger macht sich eine eigene christliche Lehre zurecht nach seiner Ueberzeugung, ein Anderer nach anderer Ueberzeugung. Oder wir sehen oft die Theologie geschichtlich getrieben, indem der theologischen Wissenschaft das Interesse gegeben wird, die verschiedenen Meinungen kennen zu lernen: und eine der ersten Früchte dieser Kenntnißnahme soll die sein, alle Ueberzeugungen zu ehren, und sie für etwas zu nehmen, das Jeder nur mit sich auszumachen habe. Das Ziel, die Wahrheit zu erkennen, ist auch dann aufgegeben. Eigene Ueberzeugung ist allerdings das Letzte und absolut Wesentliche, was die Vernunft und ihre Philosophie, nach der Seite der Subjectivität, zur Erkenntniß fordert. Aber es ist ein Unterschied, ob die Ueberzeugung auf Gefühlen, Ahnungen, Anschauungen u. s. f., auf subjectiven Gründen, überhaupt auf der Besonderheit des Subjects beruht: oder ob auf dem Gedanken, und sie aus der Einsicht in den Begriff und die Natur der Sache hervorgeht. Auf jene erstere Weise ist die Ueberzeugung nun die Meinung.

Den Gegensatz zwischen Meinung und Wahrheit, der sich jetzt scharf herausstellt, erblicken wir auch schon in der Bildung der sokratisch-platonischen Zeit, einer Zeit des Verderbens des griechischen Lebens, als den platonischen Gegensatz von Meinung (δόξα) und Wissenschaft (ἐπιστήμη). Es ist derselbe Gegensatz, den wir in der Zeit des Untergangs des Römischen öffent-

lichen und politischen Lebens unter Augustus und in der Folge sehen, wo Epikureismus und Gleichgültigkeit gegen die Philosophie sich breit machten; in welchem Sinne Pilatus, als Christus sagte, „Ich bin gekommen in die Welt, die Wahrheit zu verkünden," erwiderte, „Was ist Wahrheit?" Das ist vornehm gesprochen, und heißt so viel: „Diese Bestimmung Wahrheit ist ein Abgemachtes, mit dem wir fertig sind; wir sind weiter, wir wissen, Wahrheit zu erkennen, davon kann nicht mehr die Rede seyn; wir sind darüber hinaus." Wer dieß aufstellt, ist in der That darüber hinaus. Wenn man bei der Geschichte der Philosophie von diesem Standpunkt ausgeht, so wäre dieß ihre ganze Bedeutung, nur Particularitäten Anderer, deren Jeder eine andere hat, kennen zu lernen: Eigenthümlichkeiten, die mir also ein Fremdes sind, und wobei meine denkende Vernunft nicht frei, nicht dabei ist, die mir nur ein äußerer, todter, historischer Stoff sind, eine Masse in sich selbst eitlen Inhalts; und sich so in Eitelem befriedigen, ist selbst nur subjective Eitelkeit.

Dem unbefangenen Menschen wird die Wahrheit immer ein großes Wort bleiben und das Herz schlagen lassen. Was nun die Behauptung betrifft, daß man die Wahrheit nicht erkennen könne, so kommt sie in der Geschichte der Philosophie selbst vor, wo wir sie denn auch näher betrachten werden. Hier ist nur zu erwähnen, daß, wenn man diese Voraussetzung gelten läßt, wie z. B. Tennemann, es nicht zu begreifen ist, warum man sich um die Philosophie noch bekümmert; denn jede Meinung behauptet dann fälschlich, die Wahrheit zu haben. Ich berufe mich hierbei vorläufig auf das alte Vorurtheil, daß im Wissen Wahrheit sey, daß man aber vom Wahren nur insofern wisse, als man nachdenke, nicht so wie man gehe und stehe: daß die Wahrheit nicht erkannt werde im unmittelbaren Wahrnehmen und Anschauen, weder in der äußerlich sinnlichen, noch in der intellectuellen Anschauung (denn jede Anschauung ist als Anschauung sinnlich), sondern nur durch die Mühe des Denkens.

b. Erweis der Richtigkeit der philoſophiſchen Erkenntniß durch die Geſchichte der Philoſophie ſelbſt.

Nach einer andern Seite hin hängt aber mit jener Vorſtellung von der Geſchichte der Philoſophie eine andere Folge zuſammen, die man, wie man will, für einen Schaden oder einen Nutzen anſehen kann. Nämlich beim Anblick von ſo mannigfaltigen Meinungen, von ſo vielerlei philoſophiſchen Syſtemen geräth man in das Gedränge, zu welchem man ſich halten ſolle. Man ſieht, über die großen Materien, zu denen ſich der Menſch hingezogen fühlt, und deren Erkenntniß die Philoſophie gewähren wolle, haben ſich die größten Geiſter geirrt, weil ſie von Andern widerlegt worden ſind. „Da dieſes ſo großen Geiſtern widerfahren iſt, wie kann **ego homuncio** da entſcheiden wollen?“ Dieſe Folge, die aus der Verſchiedenheit der philoſophiſchen Syſteme gezogen wird, iſt, wie man meint, der Schaden in der Sache, zugleich iſt ſie aber auch ein ſubjectiver Nutzen. Denn dieſe Verſchiedenheit iſt die gewöhnliche Ausrede — für die, welche mit Kennermiene ſich das Anſehen geben wollen, ſie intereſſiren ſich für die Philoſophie — dafür, daß ſie bei dieſem angeblichen guten Willen, ja bei zugegebener Nothwendigkeit der Bemühung um dieſe Wiſſenſchaft, doch in der That ſie gänzlich vernachläſſigen. Aber dieſe Verſchiedenheit der philoſophiſchen Syſteme iſt weit entfernt, ſich für eine bloße Ausrede zu nehmen. Sie gilt vielmehr für einen ernſthaften, wahrhaften Grund gegen den Ernſt, den das Philoſophiren aus ſeiner Beſchäftigung macht, — als eine Rechtfertigung, ſich nicht mit ihr zu befaſſen, und als eine ſelbſt unwiderlegbare Inſtanz über die Vergeblichkeit des Verſuchs, die philoſophiſche Erkenntniß der Wahrheit erreichen zu wollen. Wenn aber auch zugegeben wird, „die Philoſophie ſolle eine wirkliche Wiſſenſchaft ſeyn, und Eine Philoſophie werde wohl die wahre ſeyn: ſo entſtehe die Frage, aber welche? woran ſoll man ſie erkennen? Jede verſichere, ſie ſey die wahre: jede ſelbſt gebe andere Zeichen und Kriterien an, woran man die

Wahrheit erkennen ſolle; ein nüchternes, beſonnenes Denken müſſe daher Anſtand nehmen, ſich zu entſcheiden."

Dieß iſt das weitere Intereſſe, welches die Geſchichte der Philoſophie leiſten ſoll. Cicero (De natura Deorum I., 8. sqq.) giebt eine in ſolcher Abſicht verfaßte, höchſt ſchludrige Geſchichte der philoſophiſchen Gedanken über Gott. Er legt ſie einem Epikureer in den Mund, wußte aber nichts Beſſeres darauf zu ſagen; es iſt alſo ſeine Anſicht. Der Epikureer ſagt, man ſey zu keinem beſtimmten Begriff gekommen. Der Erweis, daß das Beſtreben der Philoſophie nichtig ſey, wird ſogleich aus der allgemeinen oberflächlichen Anſicht der Geſchichte der Philoſophie geführt: der Erfolg der Geſchichte zeige ſich als eine Entſtehung der mannigfaltigſten Gedanken der vielfachen Philoſophien, die einander entgegengeſetzt ſind, ſich widerſprechen und widerlegen. Dieß Factum, welches nicht zu läugnen iſt, ſcheint die Berechtigung, ja die Aufforderung zu enthalten, die Worte Chriſti auch auf die Philoſophien anzuwenden und zu ſagen: „Laß die Todten ihre Todten begraben, und folge mir nach." Das Ganze der Geſchichte der Philoſophie wäre hiernach ein Schlachtfeld, nur bedeckt mit den Gebeinen der Todten, — ein Reich nicht nur verſtorbener, leiblich vergangener Individuen, ſondern widerlegter, geiſtig vergangener Syſteme, deren jedes das andere todt gemacht, begraben hat. Statt „Folge mir nach," müßte es freilich in dieſem Sinne vielmehr heißen: „Folge dir ſelbſt nach;" d. h. halte dich an deine eigene Ueberzeugung, bleibe bei deiner eigenen Meinung ſtehen. Warum bei einer fremden?

Es geſchieht freilich, daß eine neue Philoſophie auftritt, welche behauptet, daß die anderen nichts gelten; und zwar tritt jede Philoſophie mit der Prätenſion auf, daß durch ſie die vorhergehenden Philoſophien nicht nur widerlegt, ſondern ihrem Mangel abgeholfen und das Rechte endlich gefunden ſey. Aber der frühern Erfahrung gemäß zeigt ſich vielmehr, daß auf ſolche Philoſophie gleichfalls andere Worte der Schrift anwendbar ſind,

die der Apoſtel Petrus zu Ananias ſpricht: „Siehe, die Füße derer, die dich hinaustragen werden, ſtehen ſchon vor der Thüre.“ Siehe, die Philoſophie, wodurch die deinige widerlegt und verdrängt werden wird, wird nicht lange ausbleiben, ſo wenig als ſie bei jeder andern ausgeblieben iſt.

c. Erklärungen über die Verſchiedenheit der Philoſophien.

Es iſt allerdings eine genug gegründete Thatſache, daß es verſchiedene Philoſophien giebt und gegeben hat; die Wahrheit aber iſt Eine, dieſes unüberwindliche Gefühl oder Glauben hat der Inſtinct der Vernunft. „Alſo kann auch nur Eine Philoſophie die wahre ſeyn, und weil ſie ſo verſchieden ſind, ſo müſſen“ — ſchließt man — „die übrigen nur Irrthümer ſeyn; aber jene Eine zu ſeyn, verſichert, begründet, beweiſt eine jede von ſich.“ Dieß iſt ein gewöhnliches Räſonnement, und eine richtig ſcheinende Einſicht des nüchternen Denkens. Was nun die Nüchternheit des Denkens, dieſes Schlagwort, betrifft: ſo wiſſen wir von der Nüchternheit aus der täglichen Erfahrung, daß, wenn wir nüchtern ſind, wir uns zugleich damit oder gleich darauf hungrig fühlen. Jenes nüchterne Denken aber hat das Talent und Geſchick, aus ſeiner Nüchternheit nicht zum Hunger, zum Verlangen überzugehen, ſondern in ſich ſatt zu ſeyn und zu bleiben. Damit verräth ſich dieſes Denken, das jene Sprache ſpricht, daß es todter Verſtand iſt; denn nur das Todte iſt nüchtern, und iſt und bleibt dabei zugleich ſatt. Die phyſiſche Lebendigkeit aber, wie die Lebendigkeit des Geiſtes, bleibt in der Nüchternheit nicht befriedigt, ſondern iſt Trieb, geht über in den Hunger und Durſt nach Wahrheit, nach Erkenntniß derſelben, dringt nach Befriedigung dieſes Triebes, und läßt ſich nicht mit ſolchen Reflexionen, wie jene iſt, abſpeiſen und erſättigen.

Was aber näher über dieſe Reflexion zu ſagen iſt, wäre ſchon zunächſt dieß, daß ſo verſchieden die Philoſophien wären, ſie doch dieß Gemeinſchaftliche hätten, Philoſophie zu ſeyn. Wer

alſo irgend eine Philoſophie ſtudirte oder inne hätte, wenn es anders eine Philoſophie iſt, hätte damit doch Philoſophie inne. Jenes Ausreden und Räſonnement, das ſich an die bloße Verſchiedenheit feſthält, und aus Ekel oder Bangigkeit vor der Beſonderheit, in der ein Allgemeines wirklich iſt, nicht dieſe Allgemeinheit ergreifen oder anerkennen will, habe ich anderswo [1] mit einem Kranken verglichen, dem der Arzt Obſt zu eſſen anräth, und dem man Kirſchen oder Pflaumen oder Trauben vorſetzt, der aber in einer Pedanterei des Verſtandes nicht zugreift, weil keine dieſer Früchte Obſt ſey, ſondern die eine Kirſchen, die andere Pflaumen oder Trauben.

Aber es kommt weſentlich darauf an, noch eine tiefere Einſicht darein zu haben, was es mit dieſer Verſchiedenheit der philoſophiſchen Syſteme für eine Bewandniß habe. Die philoſophiſche Erkenntniß deſſen, was Wahrheit und Philoſophie iſt, läßt dieſe Verſchiedenheit ſelbſt als ſolche noch in einem ganz andern Sinne erkennen, als nach dem abſtracten Gegenſatze von Wahrheit und Irrthum. Die Erläuterung hierüber wird uns die Bedeutung der ganzen Geſchichte der Philoſophie aufſchließen. Wir müſſen dieß begreiflich machen, daß dieſe Mannigfaltigkeit der vielen Philoſophien nicht nur der Philoſophie ſelbſt — der Möglichkeit der Philoſophie — keinen Eintrag thut: ſondern daß ſolche Mannigfaltigkeit zur Exiſtenz der Wiſſenſchaft der Philoſophie ſchlechterdings nothwendig iſt und geweſen iſt, daß ſie ihr weſentlich iſt.

Bei dieſer Betrachtung gehen wir freilich davon aus, daß die Philoſophie das Ziel habe, die Wahrheit denkend, begreifend zu erfaſſen, nicht, dieß zu erkennen, daß nichts zu erkennen ſey, wenigſtens, daß die wahre Wahrheit nicht zu erkennen ſey, ſondern nur eine zeitliche, endliche Wahrheit (d. h. eine Wahrheit, die zugleich auch ein Nichtwahres iſt): ferner, daß wir es in der Geſchichte der Philoſophie mit der Philoſophie ſelbſt zu thun haben.

[1] Vergleiche Hegels Werke, Bd. VI., §. 13., S. 21—22.

Die Thaten der Geschichte der Philosophie sind keine Abentheuer, so wenig als die Weltgeschichte nur romantisch ist; sie sind nicht nur eine Sammlung von zufälligen Begebenheiten, Fahrten irrender Ritter, die sich für sich herumschlagen, absichtlos abmühen, und deren Wirksamkeit spurlos verschwunden ist. Eben so wenig hat sich hier Einer etwas ausgeklügelt, dort ein Anderer nach Willkür; sondern in der Bewegung des denkenden Geistes ist wesentlich Zusammenhang, und es geht darin vernünftig zu. Mit diesem Glauben an den Weltgeist müssen wir an die Geschichte und ins Besondere an die Geschichte der Philosophie gehen.

2. Erläuterungen für die Begriffsbestimmung der Geschichte der Philosophie.

Der vorhin schon angeführte Satz, daß die Wahrheit nur Eine ist, ist noch abstract und formell. Im tiefern Sinne ist es der Ausgangspunkt: das Ziel der Philosophie aber, diese Eine Wahrheit zugleich als die Quelle zu erkennen, aus der alles Andere, alle Gesetze der Natur, alle Erscheinungen des Lebens und Bewußtseyns nur abfließen, von der sie nur Wiederscheine sind, oder alle diese Gesetze und Erscheinungen, auf anscheinend umgekehrtem Wege, auf jene Eine Quelle zurückzuführen, aber um sie aus ihr zu begreifen, d. h. ihre Ableitung daraus zu erkennen. Das Wesentlichste ist also vielmehr, zu erkennen, daß die Eine Wahrheit nicht ein nur einfacher, leerer, sondern ein in sich bestimmter Gedanke ist. Zum Behufe dieser Erkenntniß müssen wir uns auf einige abstracte Begriffe einlassen, die als solche ganz allgemein und trocken sind, nämlich die zwei Bestimmungen von Entwickelung und von Concretem. Ja, wir können das, worauf es hier ankommt, in die einzige Bestimmung der Entwikkelung zusammenfassen; wenn uns diese deutlich wird, so wird alles Uebrige sich von selbst ergeben und folgen. Das Product des Denkens ist das Gedachte überhaupt; der Gedanke ist aber

noch formell, Begriff der ſchon mehr beſtimmte Gedanke, Idee endlich der Gedanke in ſeiner Totalität und anundfürſichſeyenden Beſtimmung. Die Idee iſt damit aber das Wahre, und allein das Wahre; weſentlich iſt es nun die Natur der Idee, ſich zu entwickeln und nur durch die Entwickelung ſich zu erfaſſen, — zu werden, was ſie iſt. Daß die Idee ſich erſt zu dem machen muß, was ſie iſt, ſcheint zunächſt ein Widerſpruch; ſie iſt, was ſie iſt, könnte man ſagen.

a. Der Begriff der Entwickelung.

Entwickelung iſt eine bekannte Vorſtellung; es iſt aber das Eigenthümliche der Philoſophie, das zu unterſuchen, was man ſonſt für bekannt hält. Was man unbeſehen handhabt und gebraucht, womit man ſich im Leben herumhilft, iſt gerade das Unbekannte, wenn man nicht philoſophiſch gebildet iſt. Die weitere Erörterung dieſer Begriffe gehört in die logiſche Wiſſenſchaft.

Um zu faſſen, was Entwickeln iſt, müſſen zweierlei — ſo zu ſagen — Zuſtände unterſchieden werden: der eine iſt das, was als Anlage, Vermögen, das Anſichſeyn (wie ich es nenne), potentia, δύναμις bekannt iſt; die zweite Beſtimmung iſt das Fürſichſeyn, die Wirklichkeit (actus, ἐνέργεια). Wenn wir z. B. ſagen, der Menſch iſt von Natur vernünftig, ſo hat er die Vernunft nur in der Anlage, im Keime; in dieſem Sinne hat der Menſch Vernunft, Verſtand, Phantaſie, Wille ſo wie er geboren, ja ſelbſt im Mutterleibe. Indem das Kind aber ſo nur das Vermögen oder die reale Möglichkeit der Vernunft hat, ſo iſt es ſo gut, als hätte es keine Vernunft; ſie exiſtirt noch nicht an ihm, denn es vermag noch nichts Vernünftiges zu thun und hat kein vernünftiges Bewußtſeyn. Erſt indem, was der Menſch ſo an ſich iſt, für ihn wird, — alſo die Vernunft für ſich: hat dann der Menſch Wirklichkeit nach irgend einer Seite, iſt wirklich vernünftig, und nun für die Vernunft.

Was heißt dieß näher? Was an ſich iſt, muß dem Menſchen zum Gegenſtand werden, zum Bewußtſeyn kommen; ſo

wird es für den Menſchen. Was ihm Gegenſtand geworden, iſt daſſelbe, was er an ſich iſt; durch das Gegenſtändlich-Werden dieſes Anſichſeyns wird der Menſch erſt für ſich ſelbſt, iſt verdoppelt, iſt erhalten, nicht ein Anderer geworden. Der Menſch iſt z. B. denkend, und dann denkt er den Gedanken; auf dieſe Weiſe iſt im Denken nur das Denken Gegenſtand, die Vernünftigkeit producirt Vernünftiges, die Vernunft iſt ihr eigener Gegenſtand. Daß das Denken dann auch zur Unvernunft herabfallen kann, iſt eine weitere Betrachtung, die uns hier nicht angeht. Wenn aber zunächſt der Menſch, der an ſich vernünftig iſt, nicht weiter gekommen zu ſeyn ſcheint, nachdem er für ſich vernünftig geworden iſt, da das Anſich ſich nur erhalten hat, ſo iſt der Unterſchied dennoch ein ganz ungeheurer; es kommt kein neuer Inhalt heraus, und doch iſt dieſe Form des Fürſichſeyns ein ungeheurer Unterſchied. Auf dieſem Unterſchiede beruht der ganze Unterſchied der Entwickelungen der Weltgeſchichte. Hieraus erklärt ſich allein, warum, da alle Menſchen von Natur vernünftig ſind, und das Formelle dieſer Vernünftigkeit eben dieß iſt, frei zu ſeyn, dennoch bei vielen Völkern Sklaverei geweſen und zum Theil noch vorhanden iſt, die Völker aber damit zufrieden waren. Der einzige Unterſchied zwiſchen den Afrikaniſchen und Aſiatiſchen Völkern einerſeits, und den Griechen, Römern und der modernen Zeit andrerſeits iſt nämlich der, daß dieſe wiſſen und es für ſie iſt, daß ſie frei ſind: jene aber es nur ſind, ohne zu wiſſen, daß ſie es ſind, ohne alſo als frei zu exiſtiren. Dieß macht die ungeheure Aenderung des Zuſtandes aus. Alles Erkennen und Lernen, die Wiſſenſchaft und ſelbſt das Handeln beabſichtigt weiter nichts, als das, was innerlich oder an ſich iſt, aus ſich heraus zu ziehen, und ſomit ſich gegenſtändlich zu werden.

Indem das Anſich in die Exiſtenz tritt, geht es zwar in die Veränderung über, bleibt aber zugleich Eins und Daſſelbe; denn es regiert den ganzen Verlauf. Die Pflanze z. B. verliert ſich nicht in bloße ungemeſſene Veränderung. Aus ihrem Keime,

dem zunächst nichts anzusehen ist, kommt Vielfaches hervor, das aber Alles schon, wenngleich nicht entwickelt, sondern eingehüllt und ideell in ihm enthalten ist. Der Grund dieses sich Herausſetzens in die Existenz ist, daß der Keim es nicht aushalten kann, nur an sich zu seyn, sondern den Trieb hat, sich zu entwickeln, indem er der Widerspruch ist, daß er nur an sich ist und es doch nicht seyn soll. Dieses Außersichkommen setzt sich aber ein Ziel, und die höchste Vollendung desselben, das vorherbestimmte Ende ist die Frucht: d. h. die Hervorbringung des Keims, die Rückkehr zum ersten Zustande. Der Keim will sich nur selbst hervorbringen, was in ihm ist, auseinandersetzen, um dann wieder zu sich selbst zurückzukehren, und sich in die Einheit zurückzunehmen, von der er ausgegangen war. Bei den natürlichen Dingen ist es freilich der Fall, daß das Subject, was angefangen hat, und das Existirende, welches den Schluß macht, — dort der Same, hier die Frucht, — zweierlei Individuen sind; die Verdoppelung hat das scheinbare Resultat, in zwei Individuen zu zerfallen, die aber dem Inhalte nach Dasselbe sind. Ebenso sind im animalischen Leben Eltern und Kinder verschiedene Individuen, obgleich von derselben Natur.

Im Geiste ist es nun anders; er ist Bewußtseyn, frei, darum, daß in ihm Anfang und Ende zusammenfällt. Wie der Keim in der Natur, so nimmt zwar auch der Geist, nachdem er sich zu einem Andern gemacht, sich wieder in die Einheit zusammen; aber was an sich ist, wird für den Geist, und so wird er für sich selbst. Die Frucht und der neue in ihr enthaltene Same wird dagegen nicht für den ersten Keim, sondern nur für uns; beim Geiste ist Beides nicht nur an sich dieselbe Natur, sondern es ist ein Füreinandersein, und eben damit ein Fürsichsein. Das, für welches das Andere ist, ist dasselbe, als das Andere; nur dadurch ist der Geist bei sich selbst in seinem Andern. Die Entwickelung des Geistes besteht also darin, daß das Herausgehen und Sichauseinanderlegen desselben zugleich sein Zusichkommen ist.

Dieß Beisichseyn des Geistes, dieß Zusichselbstkommen desselben kann als sein höchstes, absolutes Ziel ausgesprochen werden; nur dieß will er, und nichts Anderes. Alles, was im Himmel und auf Erden geschieht, — ewig geschieht, — das Leben Gottes, und Alles, was zeitlich gethan wird, strebt nur danach hin, daß der Geist sich erkenne, sich sich selber gegenständlich mache, sich finde, für sich selber werde, sich mit sich zusammenschließe; er ist Verdoppelung, Entfremdung, aber um sich selbst finden zu können, um zu sich selbst kommen zu können. Nur dadurch erreicht der Geist seine Freiheit; denn frei ist, was nicht auf ein Anderes sich bezieht, noch von ihm abhängig ist. Nur hier tritt wahrhaftes Eigenthum, nur hier wahrhafte eigene Ueberzeugung ein; in allem Andern, als im Denken, kommt der Geist nicht zu dieser Freiheit. Z. B. im Anschauen, in den Gefühlen finde ich mich bestimmt, bin nicht frei, sondern bin so, wenn ich auch ein Bewußtseyn über diese meine Empfindung habe. Selbst im Willen hat man bestimmte Zwecke, ein bestimmtes Interesse; ich bin zwar frei, indem dieß das meinige ist: diese Zwecke enthalten aber immer auch noch ein Anderes, oder ein Solches, welches für mich ein Anderes ist, wie Triebe, Neigungen u. s. w. Nur im Denken ist alle Fremdheit durchsichtig, verschwunden; der Geist ist hier auf absolute Weise frei. Damit ist das Interesse der Idee, der Philosophie zugleich ausgesprochen.

b. Der Begriff des Concreten.

Bei der Entwickelung kann man fragen: Was entwickelt sich? was ist der absolute Inhalt? Die Entwickelung stellt man sich als eine formelle Thätigkeit ohne Inhalt vor. Die That hat aber keine andere Bestimmung, als die Thätigkeit; und durch diese ist die allgemeine Beschaffenheit des Inhalts schon bestimmt. Denn Ansichseyn und Fürsichseyn sind die Momente der Thätigkeit: die That aber ist eben dieß, solche unterschiedene Momente in sich zu enthalten. Die That ist dabei wesentlich Eines; und

diese Einheit Unterschiedener ist eben das Concrete. Nicht nur die That ist concret, sondern auch das Ansich, das Subject der Thätigkeit, welches anfängt; endlich das Product ist ebenso concret, als die Thätigkeit und das Beginnende. Der Gang der Entwickelung ist auch der Inhalt, die Idee selber, die eben darin besteht, daß wir Eines und ein Anderes haben, und Beide Eins sind, welches das Dritte ist, indem das Eine im Andern bei sich selbst, nicht außerhalb seiner ist. So ist die Idee ihrem Inhalte nach in sich concret, so wohl an sich, als es auch ihr Interesse ist, daß für sie heraus sey, was sie an sich ist.

Es ist ein gewöhnliches Vorurtheil, daß die philosophische Wissenschaft es nur mit Abstractionen, mit leeren Allgemeinheiten zu thun habe: die Anschauung, unser empirisches Selbstbewußtseyn, unser Selbstgefühl, das Gefühl des Lebens dagegen das in sich Concrete, in sich bestimmte Reiche sei. In der That steht die Philosophie im Gebiete des Gedankens, sie hat es daher mit Allgemeinheiten zu thun: ihr Inhalt ist abstract, aber nur der Form, dem Elemente nach; in sich selbst ist aber die Idee wesentlich concret, denn sie ist die Einheit von unterschiedenen Bestimmungen. Es ist hierin, daß sich die Vernunfterkenntniß von der bloßen Verstandeserkenntniß unterscheidet; und es ist das Geschäft des Philosophirens gegen den Verstand, zu zeigen, daß das Wahre, die Idee nicht in leeren Allgemeinheiten besteht, sondern in einem Allgemeinen, das in sich selbst das Besondere, das Bestimmte ist. Ist das Wahre abstract, so ist es unwahr. Die gesunde Menschenvernunft geht auf das Concrete; erst die Reflexion des Verstandes ist abstracte Theorie, unwahr, nur im Kopfe richtig, auch unter Anderem nicht praktisch; die Philosophie ist dem Abstracten am feindlichsten, und führt zum Concreten zurück.

Verbinden wir den Begriff des Concreten mit dem der Entwickelung, so haben wir die Bewegung des Concreten. Da das Ansich schon in sich selber concret ist, und wir nur das setzen, was an sich vorhanden: so kommt nur die neue Form hinzu, daß jetzt als unterschieden

ſcheint, was vorher im urſprünglich Einen eingeſchloſſen war. Das Concrete ſoll für ſich ſelbſt werden; als Anſich oder Möglichkeit iſt es aber nur in ſich unterſchieden, noch nicht als unterſchieden geſetzt, ſondern noch in der Einheit. Das Concrete iſt alſo einfach, und doch zugleich unterſchieden. Dieſer innere Widerſpruch deſſelben, der ja eben ſelbſt das zur Entwickelung Treibende iſt, bringt die Unterſchiede zur Exiſtenz. Ebenſo widerfährt dem Unterſchiede aber auch ſein Recht, welches darin beſteht, daß er zurückgenommen und wieder aufgehoben wird; denn ſeine Wahrheit iſt nur, im Einen zu ſeyn. Damit iſt Lebendigkeit, ſowohl die natürliche, als die der Idee, des Geiſtes in ſich, geſetzt. Wäre die Idee abſtract, ſo wäre ſie nur das höchſte Weſen, von dem weiter nichts geſagt werden kann; ſolcher Gott iſt aber ein Product des Verſtandes der modernen Welt. Das Wahre iſt vielmehr Bewegung, Proceß, aber darin Ruhe; der Unterſchied, indem er iſt, iſt nur ein verſchwindender, wodurch die volle, concrete Einheit hervorgeht.

Zur weitern Erläuterung dieſes Begriffs des Concreten können wir nun zunächſt ſinnliche Dinge als Beiſpiele anführen. Obgleich die Blume vielfache Qualitäten hat, als Geruch, Geſchmack, Geſtalt, Farbe u. ſ. f., ſo iſt ſie doch Eine: es darf nichts fehlen von dieſen Qualitäten an dieſem Blatte dieſer Blume; jeder einzelne Theil des Blattes hat gleichfalls alle Eigenſchaften, welche das ganze Blatt. Ebenſo enthält das Gold in jedem ſeiner Punkte alle ſeine Qualitäten ungetrennt und ungetheilt. Beim Sinnlichen läßt man es oft gelten, daß ſolches Verſchiedenes zuſammen iſt; aber beim Geiſtigen wird das Unterſchiedene vornehmlich als entgegengeſetzt gefaßt. Wir finden es nicht widerſprechend und haben kein Arges daran, daß Geruch und Geſchmack der Blume, obgleich andere gegen einander, dennoch ſchlechthin in Einem ſind; wir ſetzen ſie nicht einander gegenüber. Anderes dagegen findet der Verſtand und das verſtändige Denken allerdings als unverträglich neben einander. Die Mate-

rie z. B. iſt zuſammengeſetzt und zuſammenhangend, oder der Raum iſt continuirlich und ununterbrochen: ebenſo können wir dann Punkte im Raum annehmen, die Materie zerſchlagen, und ſo immer weiter ins Unendliche theilen; man ſagt dann, die Materie beſtehe aus Atomen, Punktualitäten, ſey alſo nicht continuirlich. So haben wir die beiden Beſtimmungen, Continuität und Punktualität, in Einem, die der Verſtand als ſich gegenſeitig ausſchließend nimmt: „Entweder iſt die Materie ſchlechthin continuirlich, oder punktuell;“ ſie hat aber in der That beide Beſtimmungen. Oder wenn wir vom Geiſt des Menſchen z. B. ſagen, er habe Freiheit: ſo ſetzt dann vornehmlich der Verſtand die andere Beſtimmung, hier die Nothwendigkeit, entgegen. „Wenn der Geiſt frei iſt, ſo iſt er nicht der Nothwendigkeit unterworfen: und umgekehrt, wenn ſein Wollen und Denken durch Nothwendigkeit beſtimmt iſt, ſo iſt es nicht frei; Eins,“ ſagt man, „ſchließt das Andere aus.“ Hier werden die Unterſchiede als ſich ausſchließend, als nicht ein Concretes bildend genommen; aber das Wahre, der Geiſt iſt concret, und ſeine Beſtimmungen Freiheit und Nothwendigkeit. So iſt die höhere Einſicht, daß der Geiſt in ſeiner Nothwendigkeit frei iſt, und nur in ihr ſeine Freiheit findet, wie ſeine Nothwendigkeit nur in ſeiner Freiheit ruht: nur wird es uns hier ſchwerer, als bei den natürlichen Dingen, die Einheit zu ſetzen. Die Freiheit kann dann aber auch abſtracte Freiheit ohne Nothwendigkeit ſeyn, dieſe falſche Freiheit iſt die Willkür; und ſie iſt eben damit das Gegentheil ihrer ſelber, die bewußtloſe Gebundenheit, eine leere Meinung von Freiheit, die bloß formelle Freiheit.

Das Dritte, die Frucht der Entwickelung, iſt ein Reſultat der Bewegung; inſofern es aber nur Reſultat Einer Stufe iſt, ſo iſt es, als das Letzte dieſer Stufe, dann zugleich der Anfangspunkt und das Erſte einer andern Entwickelungsſtufe. Göthe ſagt daher mit Recht irgendwo: „Das Gebildete wird immer ſelbſt wieder zu Stoff; die Materie, die, als gebildet, eine Form

hat, ist wieder Materie für eine neue Form. Den Begriff, in dem der Geist bei seinem Insichgehen sich erfaßt hat und der er ist, diese seine Bildung, dieß sein Seyn, von Neuem von ihm abgetrennt, macht er sich wieder zum Gegenstande und wendet von Neuem seine Thätigkeit darauf; und die Richtung seines Denkens darauf giebt demselben Form und Bestimmung des Gedankens. So formirt dieß Thun das vorher Formirte weiter, giebt ihm mehr Bestimmungen, macht es bestimmter in sich, ausgebildeter und tiefer. Diese Bewegung ist als concret eine Reihe von Entwickelungen, die nicht als gerade Linie ins abstract Unendliche hinaus, sondern als in sich selbst zurückkehrender Kreis vorgestellt werden muß, welcher zur Peripherie eine große Menge von Kreisen hat, deren Ganzes eine große sich in sich zurückbeugende Folge von Entwickelungen ist.

c. Die Philosophie als Erkenntniß der Entwickelung des Concreten.

Nachdem ich auf diese Weise die Natur des Concreten überhaupt erläutert, so setze ich über seine Bedeutung nun hinzu, daß das Wahre, so in sich selbst bestimmt, den Trieb hat, sich zu entwickeln; nur das Lebendige, das Geistige rührt sich in sich, entwickelt sich. Die Idee ist so, als concret an sich und sich entwickelnd, ein organisches System, eine Totalität, welche einen Reichthum von Stufen und Momenten in sich enthält. Die Philosophie ist nun für sich das Erkennen dieser Entwickelung, und ist als begreifendes Denken selbst diese denkende Entwickelung; je weiter diese Entwickelung gediehen, desto vollkommener ist die Philosophie.

Ferner geht diese Entwickelung nicht nach Außen, als in die Aeußerlichkeit, sondern das Auseinandergehen der Entwickelung ist eben so ein Gehen nach Innen; d. i. die allgemeine Idee bleibt zu Grunde liegen, und bleibt das Allumfassende und Unveränderliche. Indem das Hinausgehen der philosophischen Idee in ihrer Entwickelung nicht eine Veränderung, ein Werden

zu einem Andern, sondern ebenso ein Insichhineingehen, ein Sichinsichvertiefen ist: so macht das Fortschreiten die vorher allgemeine, unbestimmte Idee in sich bestimmter; weitere Entwickelung der Idee oder ihre größere Bestimmung ist Ein und dasselbe. Tiefe scheint auf Intension zu deuten, aber hier ist das Extensivste auch das Intensivste; je intensiver der Geist ist, desto extensiver ist er, desto mehr hat er sich ausgebreitet. Die Extension als Entwickelung ist nicht eine Zerstreuung und Auseinanderfallen; sondern ebenso ein Zusammenhalt, der eben um so kräftiger und intensiver, als die Ausdehnung, das Zusammengehaltene reicher und weiter ist. Das Größere ist hier die Stärke des Gegensatzes und der Trennung; und die größere Macht überwindet die größere Trennung.

Dieß sind die abstracten Sätze über die Natur der Idee und ihrer Entwickelung, so ist die gebildete Philosophie in ihr selber beschaffen: es ist Eine Idee im Ganzen und in allen ihren Gliedern, wie in einem lebendigen Individuum Ein Leben, Ein Puls durch alle Glieder schlägt. Alle in ihr hervortretenden Theile, und die Systematisation derselben geht aus der Einen Idee hervor; alle diese Besonderen sind nur Spiegel und Abbilder dieser Einen Lebendigkeit, sie haben ihre Wirklichkeit nur in dieser Einheit: und ihre Unterschiede, ihre verschiedenen Bestimmtheiten zusammen, sind selbst nur der Ausdruck der Idee, und die in derselben enthaltene Form. So ist die Idee der Mittelpunkt, der zugleich die Peripherie ist, der Lichtquell, der in allen seinen Expansionen nicht außer sich kommt, sondern gegenwärtig und immanent in sich bleibt; so ist sie das System der Nothwendigkeit und ihrer eigenen Nothwendigkeit, die damit ebenso ihre Freiheit ist.

3. Resultate für den Begriff der Geschichte der Philosophie.

So ist die Philosophie System in der Entwickelung, so ist es auch die Geschichte der Philosophie; und dieß ist der Hauptpunkt, der Grundbegriff, den diese Abhandlung dieser Geschichte darstellen wird. Um dieß zu erläutern, muß zuerst der Unterschied in Ansehung der Weise der Erscheinung bemerklich gemacht werden, der Statt finden kann. Das Hervorgehen der unterschiedenen Stufen im Fortschreiten des Gedankens kann nämlich mit dem Bewußtseyn der Nothwendigkeit, nach der sich jede folgende ableitet, und nach der nur dieſe Bestimmung und Gestalt hervortreten kann: oder es kann ohne dieß Bewußtseyn, nach Weise eines natürlichen, zufällig scheinenden Hervorgehens geschehen, so daß innerlich der Begriff zwar nach seiner Consequenz wirkt, aber diese Consequenz nicht ausgedrückt ist; wie in der Natur, in der Stufe der Entwickelung der Zweige, der Blätter, Blüthe, Frucht, jedes für sich hervorgeht, aber die innere Idee das Leitende und Bestimmende dieser Aufeinanderfolge ist, — oder wie im Kinde nach einander die körperlichen Vermögen, und vornehmlich die geistigen Thätigkeiten zur Erscheinung kommen, einfach und unbefangen, so daß die Eltern, die das erste Mal eine solche Erfahrung machen, wie ein Wunder vor sich sehen, wo das Alles herkommt, das, von Innen für sich da, nunmehr sich zeigt, indem die ganze Folge dieser Erscheinungen nur die Gestalt der Aufeinanderfolge in der Zeit hat.

Die Eine Weise dieses Hervorgehens, die Ableitung der Gestaltungen, die gedachte, erkannte Nothwendigkeit der Bestimmungen darzustellen, ist die Aufgabe und das Geschäft der Philosophie selbst; und indem es die reine Idee ist, auf die es hier ankommt, noch nicht die weiter besonderte Gestaltung derselben als Natur und als Geist, so ist jene Darstellung vornehmlich die Aufgabe und das Geschäft der logischen Philosophie. Die

andere Weise aber, daß die unterschiedenen Stufen und Entwickelungsmomente in der Zeit, in der Weise des Geschehens, an diesen besondern Orten, unter diesem und jenem Volk, unter diesen politischen Umständen und unter diesen Verwickelungen mit denselben hervortreten, kurz unter dieser empirischen Form: dieß ist das Schauspiel, welches uns die Geschichte der Philosophie zeigt. Diese Ansicht ist es, welche die einzig würdige für diese Wissenschaft ist; sie ist in sich durch den Begriff der Sache die wahre, und daß sie der Wirklichkeit nach ebenso sich zeigt und bewährt, dieß wird sich durch das Studium dieser Geschichte selbst ergeben.

Nach dieser Idee behaupte ich nun, daß die Aufeinanderfolge der Systeme der Philosophie in der Geschichte dieselbe ist, als die Aufeinanderfolge in der logischen Ableitung der Begriffsbestimmungen der Idee. Ich behaupte, daß wenn man die Grundbegriffe der in der Geschichte der Philosophie erschienenen Systeme rein dessen entkleidet, was ihre äußerliche Gestaltung, ihre Anwendung auf das Besondere, und dergleichen betrifft: so erhält man die verschiedenen Stufen der Bestimmung der Idee selbst in ihrem logischen Begriffe. Umgekehrt, den logischen Fortgang für sich genommen, so hat man darin nach seinen Hauptmomenten den Fortgang der geschichtlichen Erscheinungen; aber man muß freilich diese reinen Begriffe in dem zu erkennen wissen, was die geschichtliche Gestalt enthält. Man kann meinen, daß die Philosophie in den Stufen der Idee eine andere Ordnung haben müsse, als die Ordnung, in welcher in der Zeit diese Begriffe hervorgegangen sind; im Ganzen ist die Ordnung dieselbe. Ferner unterscheidet sich allerdings auch nach einer Seite die Folge, als Zeitfolge der Geschichte, von der Folge in der Ordnung der Begriffe; wo diese Seite liegt, — dieß näher zu zeigen, würde uns aber von unserem Zwecke zu weit abführen.

Ich bemerke nur noch dieß, daß aus dem Gesagten erhellt, daß das Studium der Geschichte der Philosophie Studium der

Philoſophie ſelbſt iſt, wie es denn nicht anders ſeyn kann. Wer Geſchichte der Phyſik, Mathematik u. ſ. f. ſtudirt, macht ſich damit ja auch mit der Phyſik, Mathematik ſelbſt bekannt. Aber um in der empiriſchen Geſtalt und Erſcheinung, in der die Philoſophie geſchichtlich auftritt, ihren Fortgang als Entwickelung der Idee zu erkennen, muß man freilich die Erkenntniß der Idee ſchon mitbringen: ſo gut als man zur Beurtheilung der menſchlichen Handlungen die Begriffe von dem, was recht und gehörig iſt, mitbringen muß. Sonſt, wie wir dieß in ſo vielen Geſchichten der Philoſophie ſehen, bietet ſich dem ideenloſen Auge freilich nur ein unordentlicher Hauſe von Meinungen dar. Dieſe Idee Ihnen nachzuweiſen, die Erſcheinungen ſonach zu erklären: dieß iſt das Geſchäft deſſen, der die Geſchichte der Philoſophie vorträgt, — dieß der Grund, warum ich mich damit abgebe, Vorleſungen darüber zu halten. Weil der Beobachter den Begriff der Sache ſchon mitbringen muß, um ihn in ihrer Erſcheinung zu ſehen, und den Gegenſtand wahrhaft auslegen zu können: ſo dürfen wir uns nicht wundern, wenn es ſo manche ſchaale Geſchichte der Philoſophie giebt, in denen die Reihe der philoſophiſchen Syſteme als eine Reihe von bloßen Meinungen, Irrthümern, Gedankenſpielen vorgeſtellt wird; Gedankenſpielen, die zwar mit großem Aufwand von Scharfſinn, Anſtrengung des Geiſtes und was man Alles über das Formelle derſelben für Complimente ſagt, ausgeheckt worden ſeyen. Bei dem Mangel aber des philoſophiſchen Geiſtes, den ſolche Geſchichtſchreiber mitbringen, wie ſollten ſie das, was vernünftiges Denken iſt, den Inhalt, auffaſſen und darſtellen können?

Aus dem, was über die formelle Natur der Idee angegeben worden iſt, erhellt, daß nur eine Geſchichte der Philoſophie, als ein ſolches Syſtem der Entwickelung der Idee aufgefaßt, den Namen einer Wiſſenſchaft verdient; eine Sammlung von Kenntniſſen macht keine Wiſſenſchaft aus. Nur ſo als durch die Vernunft begründete Folge der Erſcheinungen, welche ſelbſt

das, was die Vernunft ist, zu ihrem Inhalte haben und es enthüllen, zeigt sich diese Geschichte selbst als etwas Vernünftiges; sie zeigt, daß sie eine vernünftige Begebenheit. Wie sollte das Alles, was in Angelegenheiten der Vernunft geschehen ist, nicht selbst vernünftig seyn? Es muß schon vernünftiger Glaube seyn, daß nicht der Zufall in den menschlichen Dingen herrscht; und es ist eben Sache der Philosophie, zu erkennen, daß, so sehr ihre eigene Erscheinung auch Geschichte ist, sie doch nur durch die Idee bestimmt ist.

Durch diese vorausgeschickten allgemeinen Begriffe sind nun die Kategorien bestimmt, deren nähere Anwendung auf die Geschichte der Philosophie wir zu betrachten haben; eine Anwendung, welche uns die bedeutendsten Gesichtspunkte dieser Geschichte vor Augen bringen wird.

a. Zeitliche Entwickelung der mannigfaltigen Philosophien.

Die unmittelbarste Frage, welche über diese Geschichte gemacht werden kann, betrifft jenen Unterschied der Erscheinung der Idee selbst, welcher so eben gemacht worden ist, — die Frage, wie es kommt, daß die Philosophie als eine Entwickelung in der Zeit erscheint und eine Geschichte hat. Die Beantwortung dieser Frage greift in die Metaphysik der Zeit ein; und es würde eine Abschweifung von dem Zweck, der hier unser Gegenstand ist, seyn, wenn hier mehr, als nur die Momente angegeben würden, auf die es bei der Beantwortung der aufgeworfenen Frage ankommt.

Es ist oben über das Wesen des Geistes angeführt worden, daß sein Seyn seine That ist. Die Natur dagegen ist, wie sie ist; und ihre Veränderungen sind deswegen nur Wiederholungen, ihre Bewegung nur ein Kreislauf. Näher ist die That des Geistes die, sich zu wissen. Ich bin, unmittelbar, aber so bin ich nur als lebendiger Organismus; als Geist bin ich nur, insofern ich mich weiß. *Γνῶθι σεαυτόν*, wisse Dich, die Inschrift über

dem Tempel des wiſſenden Gottes zu Delphi, iſt das abſolute Gebot, welches die Natur des Geiſtes ausdrückt. Das Bewußtſeyn aber enthält weſentlich dieſes, daß ich für mich, mir Gegenſtand bin. Mit dieſem abſoluten Urtheil, der Unterſcheidung meiner von mir ſelbſt, macht ſich der Geiſt zum Daſeyn, ſetzt ſich als ſich ſelbſt äußerlich; er ſetzt ſich in die Aeußerlichkeit, welches eben die allgemeine, unterſcheidende Weiſe der Exiſtenz der Natur iſt. Die Eine der Weiſen der Aeußerlichkeit aber iſt die Zeit; welche Form ſowohl in der Philoſophie der Natur, als des endlichen Geiſtes ihre nähere Erörterung zu erhalten hat.

Dieß Daſeyn und damit in der Zeit Seyn iſt ein Moment nicht nur des einzelnen Bewußtſeyns überhaupt, das als ſolches weſentlich endlich iſt, ſondern auch der Entwickelung der philoſophiſchen Idee im Elemente des Denkens. Denn die Idee, in ihrer Ruhe gedacht, iſt wohl zeitlos; ſie in ihrer Ruhe denken, iſt, ſie in Geſtalt der Unmittelbarkeit feſthalten, iſt gleichbedeutend mit der innern Anſchauung derſelben. Aber die Idee iſt als concret, als Einheit Unterſchiedener, wie oben angeführt worden — weſentlich nicht Ruhe, und ihr Daſeyn weſentlich nicht Anſchauung: ſondern, als Unterſcheidung in ſich und damit Entwickelung, tritt ſie in ihr ſelbſt ins Daſeyn und in die Aeußerlichkeit im Elemente des Denkens; und ſo erſcheint im Denken die reine Philoſophie als eine in der Zeit fortſchreitende Exiſtenz. Dieß Element des Denkens ſelbſt aber iſt abſtract, iſt die Thätigkeit eines einzelnen Bewußtſeyns. Der Geiſt iſt aber nicht nur als einzelnes, endliches Bewußtſeyn, ſondern als in ſich allgemeiner, concreter Geiſt; dieſe concrete Allgemeinheit aber befaßt alle die entwickelten Weiſen und Seiten, in denen er ſich der Idee gemäß Gegenſtand iſt und wird. So iſt ſein denkendes Sicherfaſſen zugleich die von der entwickelten, totalen Wirklichkeit erfüllte Fortſchreitung; eine Fortſchreitung, die nicht das Denken eines Individuums durchläuft und ſich in ei-

nem einzelnen Bewußtſeyn darſtellt, ſondern als der in dem Reichthum ſeiner Geſtaltung in der Weltgeſchichte ſich darſtellende allgemeine Geiſt erſcheint. In dieſer Entwickelung geſchieht es daher, daß Eine Form, Eine Stufe der Idee in Einem Volke zum Bewußtſeyn kommt, ſo daß dieſes Volk und dieſe Zeit nur dieſe Form ausdrückt, innerhalb welcher es ſich ſein Univerſum ausbildet und ſeinen Zuſtand ausarbeitet: die höhere Stufe dagegen Jahrhunderte nachher in einem andern Volke ſich aufthut.

Wenn wir nun ſo dieſe Beſtimmungen von Concret und Entwickelung feſthalten, ſo erhält die Natur des Mannigfaltigen einen ganz anderen Sinn, und mit einem Male iſt das Gerede von der Verſchiedenheit der Philoſophien, als ob das Mannigfaltige ein Stehendes, Feſtes, außer einander Bleibendes ſey, niedergeſchlagen und an ſeinen Ort geſtellt; das Gerede, an welchem das Vornehmthun gegen die Philoſophie eine ſelbſt unüberwindliche Waffe gegen ſie zu beſitzen glaubt, und in ſeinem Stolze auf ſolche armſelige Beſtimmungen — ein wahrer Bettelſtolz — zugleich ſelbſt über das ganz Wenige ganz unwiſſend iſt, was es beſitzt und zu wiſſen hat, z. B. hier Mannigfaltigkeit, Verſchiedenheit. Dieß iſt eine Kategorie, die doch jeder verſteht; er hat gar kein Arges daran, iſt damit bekannt, und meint, ſie als eine völlig verſtandene handhaben und gebrauchen zu können: es verſtehe ſich von ſelbſt, daß er wiſſe was das iſt. Die aber die Mannigfaltigkeit für eine abſolut feſte Beſtimmung halten, kennen ihre Natur und die Dialektik derſelben nicht; die Mannigfaltigkeit iſt im Fluſſe, muß weſentlich als in der Bewegung der Entwickelung gefaßt werden, als ein vorübergehendes Moment. Die concrete Idee der Philoſophie iſt die Thätigkeit der Entwickelung, die Unterſchiede, die ſie an ſich enthält, herauszuſetzen; dieſe Unterſchiede ſind Gedanken überhaupt, denn wir ſprechen hier von der Entwickelung im Denken. Daß die Unterſchiede, die in der Idee liegen, als Gedan-

ken geſetzt werden, iſt das Erſte. Das Zweite iſt, daß dieſe Unterſchiede zum Beſtehen kommen müſſen, der eine hier, der andere da; daß ſie dieß vermögen, dazu müſſen ſie Ganze ſeyn, d. h. die Totalität der Idee in ihnen enthalten. Nur das Concrete iſt das Wirkliche, welches die Unterſchiede trägt; und nur ſo ſind die Unterſchiede als ganze Geſtalten.

Solche vollſtändige Geſtaltung des Gedankens iſt eine Philoſophie. Die Unterſchiede enthalten aber die Idee in einer eigenthümlichen Form. Man könnte ſagen: die Form ſey gleichgültig, der Inhalt, die Idee ſey die Hauptſache; und man meint leicht billig zu ſeyn, wenn man zugiebt, die verſchiedenen Philoſophien enthalten die Idee, nur in verſchiedenen Formen, in dem Sinne, daß dieſe Formen zufällig ſeyen. Es kommt aber allerdings auf ſie an: dieſe Formen ſind nichts Anderes, als die urſprünglichen Unterſchiede der Idee ſelbſt, die nur in ihnen iſt, was ſie iſt; ſie ſind ihr alſo weſentlich und machen den Inhalt der Idee aus, der, indem er ſich auseinander legt, damit zur Form geworden iſt. Die Mannigfaltigkeit der Beſtimmungen, die hier erſcheint, iſt aber nicht unbeſtimmt, ſondern nothwendig; die Formen integriren ſich zur ganzen Form. Es ſind die Beſtimmungen der urſprünglichen Idee, die zuſammen das Bild des Ganzen ausmachen; ſo wie ſie außer einander ſind, ſo fällt das Zuſammen derſelben nicht in ſie, ſondern in uns, die Betrachtenden. Jedes Syſtem iſt in Einer Beſtimmung; allein es bleibt nicht dabei, daß die Unterſchiede ſo außer einander ſind. Es muß das Schickſal dieſer Beſtimmungen eintreten, welches eben dieß iſt, daß ſie zuſammengefaßt und zu Momenten herabgeſetzt werden. Die Weiſe, wonach jedes Moment ſich als Selbſtſtändiges ſetzte, wird wieder aufgehoben; nach der Expanſion tritt Contraction ein, — die Einheit, wovon ſie ausgegangen waren. Dieß Dritte kann ſelbſt wieder nur der Anfang einer weitern Entwickelung ſeyn. Es kann ſcheinen, als ſchritte dieſer Fortgang ins Unendliche: er hat aber auch

ein absolutes Ziel, was wir späterhin weiter erkennen werden; es sind indessen viele Wendungen nöthig, ehe der Geist zum Bewußtseyn seiner kommend sich befreit.

Nach dieser allein würdigen Ansicht von der Geschichte der Philosophie ist der Tempel der selbstbewußten Vernunft zu betrachten; es ist daran vernünftig gebaut, durch einen inneren Werkmeister,— nicht etwa wie die Freimaurer am Salomonischen bauen. Die große Voraussetzung, daß es auch nach dieser Seite in der Welt vernünftig zugegangen, was der Geschichte der Philosophie erst wahrhaftes Interesse giebt, ist dann nichts Anderes, als der Glaube an die Vorsehung, nur in anderer Weise. Wenn das Beste in der Welt das ist, was der Gedanke hervorbringt: so ist es unpassend, wenn man glaubt, nur in der Natur sey Vernunft, nicht im Geistigen. Demjenigen, welcher die Begebenheiten im Gebiete des Geistes, und das sind die Philosophien, für Zufälligkeiten hält, ist es nicht Ernst mit dem Glauben an eine göttliche Weltregierung, und was er davon spricht, ein leeres Gerede.

Es ist allerdings lange Zeit, welche der Geist dazu braucht, sich die Philosophie zu erarbeiten; und für die nächste Reflexion kann allerdings die Länge der Zeit etwas Auffallendes haben, gleichwie die Größe der Räume, von denen in der Astronomie gesprochen wird. Was aber die Langsamkeit des Weltgeistes betrifft, so ist zu bedenken, daß er nicht zu eilen braucht — „tausend Jahre sind vor Dir, wie ein Tag" —; er hat Zeit genug, eben weil er selbst außer der Zeit, weil er ewig ist. Die übernächtigen Ephemeren haben zu so vielen ihrer Zwecke nicht Zeit genug. Wer stirbt nicht, ehe er mit seinen Zwecken fertig geworden? Der Weltgeist hat nicht nur Zeit genug: es ist nicht Zeit allein, die auf die Erwerbung eines Begriffes zu verwenden ist; es kostet noch viel Anderes. Daß er ebenso viele Menschengeschlechter und Generationen an diese Arbeiten seines Bewußtwerdens wendet, daß er einen ungeheuren Aufwand des

Entstehens und Vergehens macht, darauf kommt es ihm auch nicht an; er ist reich genug für solchen Aufwand, er treibt sein Werk im Großen, er hat Nationen und Individuen genug zu verbrauchen. Es ist ein trivialer Satz: Die Natur kommt auf dem kürzesten Weg zu ihrem Ziel; dieß ist richtig. Aber der Weg des Geistes ist die Vermittelung, der Umweg; Zeit, Mühe, Aufwand, solche Bestimmungen des endlichen Lebens gehören nicht hierher. Wir dürfen auch nicht ungeduldig werden, daß die besonderen Einsichten nicht schon jetzt ausgeführt werden können, nicht dieß oder jenes schon da ist; in der Weltgeschichte gehen die Fortschritte langsam.

b. Anwendung auf die Behandlung der Geschichte der Philosophie.

Die erste Folge aus dem Gesagten ist diese, daß das Ganze der Geschichte der Philosophie ein in sich nothwendiger, consequenter Fortgang ist, der in sich vernünftig und durch seine Idee a priori bestimmt ist; dieß hat die Geschichte der Philosophie als Beispiel zu bewähren. Die Zufälligkeit muß man mit dem Eintritt in die Philosophie aufgeben. Wie die Entwickelung der Begriffe in der Philosophie nothwendig ist, so ist es auch ihre Geschichte; und das Fortleitende ist die innere Dialektik der Gestaltungen. Das Endliche ist nicht wahr, noch wie es seyn soll; daß es existire, dazu gehört Bestimmtheit. Die innere Idee zerstört aber diese endlichen Gestaltungen; eine Philosophie, die nicht die absolute, mit dem Inhalt identische Form hat, muß vorübergehen, weil ihre Form nicht die wahre ist.

Die zweite Bestimmung, die aus dem Bisherigen folgt, ist die, daß jede Philosophie nothwendig gewesen ist, und noch ist: keine also untergegangen, sondern alle als Momente Eines Ganzen affirmativ in der Philosophie erhalten sind. Wir müssen aber unterscheiden zwischen dem besondern Princip dieser Philosophien, als besonderem Princip, und zwischen der Ausführung dieses Princips durch die ganze Weltanschauung. Die Principe

sind erhalten, die neueste Philosophie ist das Resultat aller vorhergehenden Principe; so ist keine Philosophie widerlegt worden. Was widerlegt worden, ist nicht das Princip dieser Philosophie, sondern nur dieß, daß dieß Princip das letzte, die absolute Bestimmung sey. Die atomistische Philosophie z. B. ist zu der Bestimmung gekommen, daß das Atom das Absolute sey: es ist das unzerschneidbare Eins, was tiefer das Individuelle, Subjective ist; indem das bloße Eins dann weiter das abstracte Fürsichseyn ist, so wurde das Absolute als unendlich viele Eins gefaßt. Dieß atomistische Princip ist widerlegt worden; wir sind nicht mehr Atomisten. Der Geist ist zwar auch für sich seyendes Eins, Atom: das ist indessen eine dürftige Bestimmung, die die Tiefe des Geistes nicht aussprechen kann. Ebenso ist dieß Princip aber auch erhalten; nur ist es nicht die ganze Bestimmung des Absoluten. Diese Widerlegung kommt in allen Entwickelungen vor: die Entwickelung des Baums ist die Widerlegung des Keims, die Blüthe die Widerlegung der Blätter, daß sie nicht die höchste, wahrhafte Existenz des Baumes sind; die Blüthe wird endlich widerlegt durch die Frucht. Aber diese kann nicht zur Wirklichkeit kommen, ohne das Vorhergehen aller frühern Stufen. Das Verhalten gegen eine Philosophie muß also eine affirmative und eine negative Seite enthalten; erst, wenn wir beide berücksichtigen, lassen wir einer Philosophie Gerechtigkeit widerfahren. Das Affirmative wird später erkannt, im Leben wie in der Wissenschaft; widerlegen ist mithin leichter, als rechtfertigen.

Drittens werden wir uns besonders auf die Betrachtung der Principe beschränken. Jedes Princip hat eine Zeit lang die Herrschaft gehabt; daß in dieser Form dann das Ganze der Weltanschauung ausgeführt worden, das nennt man ein philosophisches System. Man hat auch die ganze Ausführung kennen zu lernen; aber wenn das Princip noch abstract ist, so ist es nicht genügend, die Gestaltungen zu fassen, die zu unserer

Weltanschauung gehören. Die Bestimmungen des Carteſius z. B. ſind von der Art, daß ſie für den Mechanismus ſehr gut ausreichen, weiter aber nicht; die Darſtellungen der andern Weltanſchauungen, z. B. der vegetabiliſchen und animaliſchen Natur, ſind ungenügend und daher unintereſſant. Wir betrachten daher nur die Principe dieſer Philoſophien; bei concretern Philoſophien haben wir jedoch auch die Hauptentwickelungen und Anwendungen zu berückſichtigen. Die Philoſophien von untergeordnetem Princip ſind nicht conſequent; ſie haben tiefe Blicke gethan, die aber außerhalb ihrer Principe liegen. So haben wir im Timäus des Plato eine Naturphiloſophie, deren Ausführung auch empiriſch ſehr dürftig iſt, da ſein Princip dazu noch nicht hinreichte; und die tiefen Blicke, die nicht fehlen, verdanken wir nicht dem Principe.

Viertens ergiebt ſich daraus die Anſicht für die Geſchichte der Philoſophie, daß wir in ihr, ob ſie gleich Geſchichte iſt, es doch nicht mit Vergangenem zu thun haben. Der Inhalt dieſer Geſchichte ſind die wiſſenſchaftlichen Producte der Vernünftigkeit; und dieſe ſind nicht ein Vergängliches. Was in dieſem Felde erarbeitet worden, iſt das Wahre: und dieſes iſt ewig, exiſtirt nicht zu einer Zeit und nicht mehr zu einer andern; es iſt wahr nicht nur heute oder morgen, ſondern außer aller Zeit, und ſofern es in der Zeit iſt, iſt es immer und zu jeder Zeit wahr. Die Körper der Geiſter, welche die Helden dieſer Geſchichte ſind, das zeitliche Leben und die äußeren Schickſale der Philoſophen ſind wohl vorübergegangen: aber ihre Werke, die Gedanken, ſind ihnen nicht nachgefolgt; denn den vernünftigen Inhalt ihrer Werke haben ſie ſich nicht eingebildet, erträumt. Die Philoſophie iſt nicht ein Somnambulismus, ſondern vielmehr das wachſte Bewußtſeyn; und die That jener Helden iſt nur dieß, daß ſie das an ſich Vernünftige aus dem Schachte des Geiſtes, worin es zunächſt nur als Subſtanz, als inneres Weſen iſt, zu Tage ausgebracht, in das Bewußtſeyn, in das Wiſſen befördert haben, — ein ſucceſſives Erwachen. Dieſe Thaten ſind daher

nicht nur in dem Tempel der Erinnerung niedergelegt, als Bilder von Ehemaligem; sondern sie sind jetzt noch ebenso gegenwärtig, ebenso lebendig, als zur Zeit ihres Hervortretens. Es sind Wirkungen und Werke, welche nicht durch nachfolgende wieder aufgehoben und zerstört worden sind, sondern worin wir selbst noch gegenwärtig seyn sollen. Sie haben nicht Leinwand, noch Marmor, noch das Papier, noch die Vorstellung und das Gedächtniß zu dem Elemente, in welchem sie aufbewahrt werden (Elemente, welche selbst vergänglich, oder der Boden des Vergänglichen sind), sondern das Denken, den Begriff, das unvergängliche Wesen des Geistes, wohin nicht Motten noch Diebe dringen. Die Erwerbe des Denkens, als dem Denken eingebildet, machen das Seyn des Geistes selbst aus. Diese Erkenntnisse sind eben deswegen nicht eine Gelehrsamkeit, die Kenntniß des Verstorbenen, Begrabenen und Verwesten; die Geschichte der Philosophie hat es mit dem nicht Alternden, gegenwärtig Lebendigen zu thun.

c. Nähere Vergleichung der Geschichte der Philosophie mit der Philosophie selbst.

Wir können uns den ganzen in der Zeit vertheilten Reichthum zu eigen machen; in der Reihe der Philosophien muß darauf hingewiesen werden, wie sie die Systematisirung der philosophischen Wissenschaft selber ist. Ein Unterschied ist aber hierbei noch zu bemerken: den Anfang macht das, was an sich ist, das Unmittelbare, Abstracte, Allgemeine, was noch nicht fortgeschritten ist; das Concretere und Reichere ist das Spätere, das Erste das Aermste an Bestimmungen. Es kann dieß der nächsten Vorstellung entgegengesetzt scheinen; aber philosophische Vorstellungen sind eben so oft von dem, wie man es in der gewöhnlichen Vorstellung hat, das gerade Gegentheil: was man auch meint, jene aber nicht finden will. Man könnte denken, das Erste sey das Conerete: das Kind also z. B., als noch in der ursprünglichen Totalität seiner Natur, concreter, als der

Mann, von welchem wir uns vorstellen, daß er beschränkter ist, nicht mehr diese Totalität, sondern ein abstracteres Leben lebt. Freilich handelt der Mann nach bestimmten Zwecken, nicht mit ganzer Seele und ganzem Gemüth, sondern zersplittert sich in eine Menge von abstracten Einzelnheiten; das Kind, der Jüngling handeln dagegen aus voller Brust. Gefühl und Anschauung ist das Erste, das Denken das Letzte; so scheint uns auch das Gefühl concreter, als das Denken, diese Thätigkeit der Abstraction, des Allgemeinen. In der That ist es aber umgekehrt. Das sinnliche Bewußtseyn ist freilich überhaupt concreter, und wenn auch das ärmste an Gedanken, doch das reichste an Inhalt. Wir müssen also das natürliche Concrete vom Concreten des Gedankens unterscheiden, welches seinerseits wieder arm an Sinnlichkeit ist. Das Kind ist auch das Abstracteste, das Aermste an Gedanken; mit dem Natürlichen verglichen ist der Mann abstract, als Denken ist er aber concreter als das Kind. Der Zweck des Mannes ist allerdings abstract, als von allgemeiner Art, z. B. seine Familie zu ernähren, oder Amtsgeschäfte zu verrichten; aber er trägt zu einem großen objectiven, organischen Ganzen bei, befördert es, steht ihm vor, da in den Handlungen des Kindes nur ein kindisches Ich und zwar momentan, in den Handlungen des Jünglings seine subjective Bildung oder ein Schlagen ins Blaue Hauptzweck ist. So ist die Wissenschaft concreter, als die Anschauung.

Dieses angewendet auf die verschiedenen Gestaltungen der Philosophie, so folgt daraus *erstens*, daß die ersten Philosophien die ärmsten und abstractesten sind; die Idee ist bei ihnen am wenigsten bestimmt, sie halten sich nur in Allgemeinheiten, die noch nicht erfüllt sind. Dieß muß man wissen, um nicht hinter den alten Philosophien mehr zu suchen, als man darin zu finden berechtigt ist; wir dürfen daher nicht Bestimmungen von ihnen fordern, die einem tiefern Bewußtseyn zukommen. So hat man z. B. die Fragen gemacht, ob die Philosophie des Thales ei-

gentlich Theismus oder Atheismus gewesen sey,[1] ob er einen persönlichen Gott oder bloß ein unpersönliches allgemeines Wesen behauptet habe. Hier kommt es auf die Bestimmung der Subjectivität der höchsten Idee, auf den Begriff der Persönlichkeit Gottes an; solche Subjectivität, wie wir sie fassen, ist ein viel reicherer, intensiverer, und darum viel späterer Begriff, der in der ältern Zeit überhaupt nicht zu suchen ist. In der Phantasie und Vorstellung hatten die Griechischen Götter wohl Persönlichkeit, wie der Eine Gott in der Jüdischen Religion; aber es ist ein ganz Anderes, was Vorstellung der Phantasie, oder was Erfassen des reinen Gedankens und des Begriffs ist. Legen wir unsere Vorstellung zu Grunde, so kann, nach dieser tiefern Vorstellung gemessen, eine alte Philosophie dann als Atheismus allerdings mit Recht ausgesprochen werden. Ebenso ist dieser Ausspruch aber auch falsch, da die Gedanken als Gedanken des Anfangs noch nicht die Entwickelung haben konnten, zu der wir gekommen sind.

An diese Folge schließt sich unmittelbar an, daß — indem der Fortgang der Entwickelung weiteres Bestimmen, und dieß ein Vertiefen und Erfassen der Idee in sich selbst ist — somit die späteste, jüngste, neueste Philosophie die entwickeltste, reichste und tiefste ist. In ihr muß Alles, was zunächst als ein Vergangenes erscheint, aufbewahrt und enthalten, sie muß selbst ein Spiegel der ganzen Geschichte seyn. Das Anfängliche ist das Abstracteste, weil es das Anfängliche ist und sich noch nicht fortbewegt hat; die letzte Gestalt, die aus dieser Fortbewegung als einem fortgehenden Bestimmen hervorgeht, ist die concreteste. Es ist dieß, wie zunächst bemerkt werden kann, weiter kein Hochmuth der Philosophie unserer Zeit; denn es ist eben der Geist dieser ganzen Darstellung, daß die weiter gebildete Philosophie einer spätern Zeit wesentlich Resultat der vorhergehenden Ar-

[1] **Flatt: De Theismo Thaleti Milesio abjudicando. Tub. 1785. 4.**

beiten des denkenden Geistes ist, daß sie, gefordert und hervorgetrieben von diesen frühern Standpunkten, nicht isolirt für sich aus dem Boden gewachsen ist.

Das Andere, was hierbei noch zu erinnern ist, ist, daß man sich nicht hüten muß, dieß, was in der Natur der Sache liegt, zu sagen, daß die Idee, wie sie in der neuesten Philosophie gefaßt und dargestellt ist, die entwickeltste, reichste, tiefste ist. Diese Erinnerung mache ich deswegen, weil neue, neueste, allerneueste Philosophie ein sehr geläufiger Spitzname geworden ist. Diejenigen, die mit solcher Benennung etwas gesagt zu haben meinen, können um so leichter über die vielen Philosophien kreuzigen und segnen, je mehr sie geneigt sind, entweder nicht nur jede Sternschnuppe, sondern auch jede Kerzenschnuppe für eine Sonne anzusehen, — oder auch jedes Geschwöge für eine Philosophie auszuschreien, und zum Beweise anzuführen wenigstens dafür, daß es so viele Philosophien gebe und täglich Eine die gestrige verdränge. Sie haben damit zugleich die Kategorie gefunden, in welche sie eine Bedeutung zu gewinnen scheinende Philosophie versetzen können, und durch welche sie sogleich damit fertig geworden sind; sie heißen sie eine Modephilosophie.

Lächerlicher, du nennst dieß Mode, wenn immer von Neuem
Sich der menschliche Geist ernstlich nach Bildung bestrebt.

Eine zweite Folge betrifft die Behandlung der ältern Philosophien. Jene Einsicht hält uns ebenso ab, ihnen nicht Schuld zu geben, wenn wir bei ihnen Bestimmungen vermissen, die für ihre Bildung noch gar nicht vorhanden waren: ebenso sie nicht mit Consequenzen und Behauptungen zu belasten, die von ihnen gar nicht gemacht und gedacht waren, wenn sie sich schon richtig aus dem Gedanken einer solchen Philosophie ableiten ließen. Man muß nur historisch zu Werke gehen: nur dieß ihr zuschreiben, was uns unmittelbar angegeben wird. In den meisten Geschichten der Philosophie kommen hier Unrichtig-

keiten vor, indem wir darin einem Philosophen eine Menge von metaphysischen Sätzen können zugeschrieben sehen; eine Anführung, die als geschichtliche Angabe von Behauptungen gelten soll, die er gemacht habe, an die er aber nicht gedacht, von denen er kein Wort gewußt und nicht die geringste historische Spur sich findet. In Buckers großer Geschichte der Philosophie (Th. I, S. 465 — 478. fg.) sind so von Thales und von Andern eine Reihe von dreißig, vierzig, hundert Philosophemen angeführt, von denen sich historisch auch kein Gedanke bei solchen Philosophen gefunden hat: Sätze, auch Citationen dazu, aus Räsonnements ähnlichen Gelichters, wo wir lange suchen können. Bruckers Procedur ist nämlich, das einfache Philosophem eines Alten mit allen den Consequenzen und Vordersätzen auszustatten, welche nach der Vorstellung Wolfischer Metaphysik Vorder- und Nachsätze jenes Philosophems seyn müßten, und eine solche reine, baare Andichtung so unbefangen aufzuführen, als ob sie ein wirkliches historisches Factum wäre. So soll nach Brucker Thales gesagt haben: **Ex nihilo fit nihil**; denn Thales sagt, das Wasser sey ewig. So wäre er also unter die Philosophen zu rechnen, welche die Schöpfung aus dem Nichts läugnen; davon hat Thales aber, geschichtlich wenigstens, nichts gewußt. Auch Herr Professor Ritter, dessen Geschichte der Jonischen Philosophie fleißig geschrieben ist, und der darin im Ganzen mäßig ist, nicht Fremdes hineinzutragen, hat dem Thales doch vielleicht mehr zugeschrieben, als geschichtlich ist. Er sagt (S. 12—13): „Daher müssen wir die Betrachtung der Natur, welche wir bei Thales finden, durchaus als eine dynamische ansehen. Er betrachtete die Welt als das Alles umfassende lebendige Thier, welches aus einem Samen sich entwickelt habe, wie alle Thiere, der auch, wie bei allen Thieren, feucht sey oder Wasser. Die Grundanschauung des Thales also ist die, daß die Welt ein lebendiges Ganze sey, welches sich aus einem Keime entwickelt habe und nach Art der Thiere fortlebe durch

eine seinem ursprünglichen Wesen angemessene Nahrung." (Vergl. S. 16.). Das ist etwas ganz Anderes, als was Aristoteles sagt; von allem diesem ist bei den Alten über Thales nichts gemeldet. Diese Consequenz liegt nahe; aber geschichtlich läßt sie sich nicht rechtfertigen. Wir dürfen nicht aus einer alten Philosophie durch dergleichen Schlüsse etwas ganz Anderes machen, als sie ursprünglich ist.

Es liegt nur gar zu nahe, die alten Philosophen in unsere Form der Reflexion umzuprägen. Gerade dieß macht aber den Fortgang der Entwickelung aus; der Unterschied der Zeiten, der Bildung und der Philosophien besteht eben darin, ob solche Reflexionen, solche Gedankenbestimmungen und Verhältnisse des Begriffes ins Bewußtseyn herausgetreten waren, ob ein Bewußtseyn so weit entwickelt worden war, oder nicht. Es handelt sich in der Geschichte der Philosophie nur um diese Entwickelung und Herausſetzung der Gedanken. Die Bestimmungen folgen richtig aus einem Satze: es ist aber etwas ganz Anderes, ob sie schon herausgesetzt sind oder nicht; auf das Herausſetzen des innerlich Enthaltenen kommt es allein an. Wir müssen daher nur die eigensten Worte gebrauchen; das Entwickeln sind fernere Gedankenbestimmungen, die noch nicht zum Bewußtseyn jenes Philosophen gehören. So sagt Aristoteles, Thales habe gesagt, das Princip (ἀρχή) aller Dinge sey das Wasser. Anarimander aber soll erst ἀρχή gebraucht haben, so hat Thales noch nicht diese Gedankenbestimmung gehabt; er kannte ἀρχή als Anfang in der Zeit, aber nicht als das zu Grunde Liegende. Thales führte nicht einmal die Gedankenbestimmung von Ursache in seine Philosophie ein, erste Ursache ist aber eine noch weitere Bestimmung. So giebt es ganze Völker, die diesen Begriff noch gar nicht haben; dazu gehört eine große Stufe der Entwickelung. Und wenn schon im Allgemeinen der Unterschied der Bildung in dem Unterschiede der Gedankenbestimmungen besteht, die heraus sind, so muß dieß bei den Philosophien noch mehr der Fall seyn.

Wie nun im logischen System des Denkens jede Gestaltung desselben ihre Stelle hat, auf der sie allein Gültigkeit hat, und durch die weiter fortschreitende Entwickelung zu einem untergeordneten Momente herabgesetzt wird: so ist auch drittens jede Philosophie im Ganzen des Ganges eine besondere Entwickelungsstufe, und hat ihre bestimmte Stelle, auf der sie ihren wahrhaften Werth und Bedeutung hat. Nach dieser Bestimmung ist ihre Besonderheit wesentlich aufzufassen und nach dieser Stelle anzuerkennen, um derselben ihr Recht widerfahren zu lassen. Ebendeswegen muß auch nicht mehr von ihr gefordert und erwartet werden, als sie leistet; es ist in ihr die Befriedigung nicht zu suchen, die nur von einer weiter entwickelten Erkenntniß gewährt werden kann. Wir müssen nicht glauben, die Fragen unseres Bewußtseyns, die Interessen der jetzigen Welt bei den Alten beantwortet zu finden; solche Fragen setzen eine gewisse Bildung des Gedankens voraus. Jede Philosophie eben darum, weil sie die Darstellung einer besondern Entwickelungsstufe ist, gehört ihrer Zeit an, und ist in ihrer Beschränktheit befangen. Das Individuum ist Sohn seines Volkes, seiner Welt, deren Substantielles er nur in seiner Form manifestirt: der Einzelne mag sich aufspreizen, wie er will, er kann nicht über seine Zeit wahrhaft hinaus, so wenig als aus seiner Haut; denn er gehört dem Einen allgemeinen Geiste an, der seine Substanz und sein eigenes Wesen ist. Wie sollte er aus diesem herauskommen? Derselbe allgemeine Geist ist es, der von der Philosophie denkend erfaßt wird; sie ist sein Denken seiner selbst, und somit sein bestimmter substantieller Inhalt. Jede Philosophie ist Philosophie ihrer Zeit, sie ist Glied in der ganzen Kette der geistigen Entwickelung; sie kann also nur Befriedigung für die Interessen gewähren, die ihrer Zeit angemessen sind.

Aus diesem Grunde aber befriedigt den Geist, in dem nun ein tiefer bestimmter Begriff lebt, eine frühere Philosophie nicht. Was er in ihr finden will, ist dieser Begriff, der bereits seine

innere Bestimmung und die Wurzel seines Daseyns ausmacht, als Gegenstand für das Denken erfaßt; er will sich selbst erkennen. Aber in dieser Bestimmtheit ist die Idee in der frühern Philosophie noch nicht vorhanden. Deswegen leben wohl die Platonische, Aristotelische u. s. f. Philosophie, alle Philosophien zwar immer und gegenwärtig noch in ihren Principien; aber in dieser Gestalt und Stufe, auf der die Platonische und Aristotelische Philosophie war, ist die Philosophie nicht mehr. Wir können nicht bei ihnen stehen bleiben, sie können nicht wiedererweckt werden: es kann deswegen heutiges Tages keine Platoniker, Aristoteliker, Stoiker, Epikureer mehr geben; sie wiedererwecken hieße, den gebildeteren, tiefer in sich gegangenen Geist auf eine frühere Stufe zurückbringen wollen. Das läßt er sich aber nicht gefallen; das würde ein Unmögliches, ein ebenso Thörichtes seyn, als wenn der Mann sich Mühe geben wollte, sich auf den Standpunkt des Jünglings zu versetzen, der Jüngling wieder Knabe oder Kind zu seyn, obgleich der Mann, Jüngling und Kind ein und dasselbe Individuum ist. Die Zeit der Wiederauflebung der Wissenschaften, die neue Epoche des Wissens, die sich im 15. und 16. Jahrhundert aufgethan hat, hat nicht nur mit dem wiederaufgeweckten Studium, sondern auch mit der Aufwärmung der alten Philosophien angefangen. Marsilius Ficinus war ein Platoniker; von Kosmus Medicis ward sogar eine Akademie der Platonischen Philosophie mit Professoren eingesetzt, und Ficinus an die Spitze gestellt. Ebenso gab es reine Aristoteliker, wie Pomponatius; Gassendi hat später die Epikureische Philosophie aufgestellt, indem er epikureisch in der Physik philosophirte; Lipsius wollte ein Stoiker seyn u. s. f. Man hatte überhaupt die Ansicht des Gegensatzes, alte Philosophie und Christenthum — aus und in diesem hatte sich noch keine eigenthümliche Philosophie entwickelt — sey so zweierlei, daß sich im Christenthum keine eigenthümliche Philosophie entwickeln könne: sondern was man beim oder gegen das Christenthum für Philosophie hatte

und haben könne, sey eine jener alten Philosophien, die in diesem Sinne wieder aufgenommen würden. Aber Mumien, unter das Lebendige gebracht, können unter diesem nicht aushalten. Der Geist hatte längst ein substantielleres Leben in sich, trug einen tieferen Begriff seiner selbst längst in sich, und hatte somit ein höheres Bedürfniß für sein Denken, als jene Philosophien befriedigten. Ein solches Aufwärmen ist daher nur als der Durchgangspunkt des Sicheinlernens in bedingende vorausgehende Formen, als ein nachgeholtes Durchwandern durch nothwendige Bildungsstufen anzusehen. Solches in einer fernen Zeit Nachmachen und Wiederholen solcher dem Geiste fremd gewordenen Principien tritt in der Geschichte nur als eine vorübergehende, ohnehin auch in einer erstorbenen Sprache gemachte Erscheinung auf. Dergleichen sind nur Uebersetzungen, keine Originale; und der Geist befriedigt sich nur in der Erkenntniß seiner eigenen Ursprünglichkeit.

Wenn die neuste Zeit gleichfalls wieder aufgerufen wird, zum Standpunkt einer alten Philosophie zurückzukehren, wie man ins Besondere die Platonische Philosophie dazu — näher als Rettungsmittel, um aus allen den Verwickelungen der folgenden Zeiten herauszukommen — empfohlen hat, so ist solche Rückkehr nicht jene unbefangene Erscheinung des ersten Wiedereinlernens. Sondern dieser Rath der Bescheidenheit hat dieselbe Quelle, als das Ansinnen an die gebildete Gesellschaft, zu den Wilden der nordamerikanischen Wälder, ihren Sitten und den entsprechenden Vorstellungen zurückzukehren, und als die Anempfehlung der Religion Melchisedeks, welche Fichte [1] als die reinste und einfachste, und damit als diejenige aufgewiesen hat, zu der wir zurückkommen müssen. Es ist einerseits in solchem Rückschreiten die Sehnsucht nach einem Anfang und festen Ausgangspunkt nicht zu verkennen; allein dieser ist in dem Denken und der Idee

[1] Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters, S. 211—212. (Vergl. Anweisung zum seligen Leben. S. 178, 348.)

ſelbſt, nicht in einer autoritätsartigen Form zu ſuchen. Andererſeits kann ſolche Zurückweiſung des entwickelten, reichgewordenen Geiſtes auf ſolche Einfachheit — d. h. auf ein Abſtractum, einen abſtracten Zuſtand oder Gedanken — nur als die Zuflucht der Ohnmacht angeſehen werden, welche dem reichen Material der Entwickelung, das ſie vor ſich ſieht, und das eine Anforderung iſt, vom Denken gewältigt und zur Tiefe zuſammengefaßt zu werden, nicht genügen zu können fühlt, und ihre Hülfe in der Flucht vor demſelben und in der Dürftigkeit ſucht.

Aus dem Geſagten erklärt ſich, warum ſo Mancher — der (es ſey durch ſolche beſondere Empfehlung veranlaßt, oder überhaupt von dem Ruhm eines Plato oder der alten Philoſophie im Allgemeinen angezogen) an dieſelbe geht, um ſich ſeine eigene Philoſophie ſo aus den Quellen zu ſchöpfen — ſich durch ſolches Studium nicht befriedigt findet, und ungerechtfertigt von dannen geht. Es iſt nur bis zu einem gewiſſen Grade Befriedigung darin zu finden. Man muß wiſſen, was man in den alten Philoſophen oder in der Philoſophie jeder andern beſtimmten Zeit zu ſuchen hat: oder wenigſtens wiſſen, daß man in ſolcher Philoſophie eine beſtimmte Entwickelungsſtufe des Denkens vor ſich hat, und in ihr nur diejenigen Formen und Bedürfniſſe des Geiſtes zum Bewußtſeyn gebracht ſind, welche innerhalb der Grenzen einer ſolchen Stufe liegen. In dem Geiſte der neuern Zeit ſchlummern tiefere Ideen, die, um ſich wach zu wiſſen, einer andern Umgebung und Gegenwart bedürfen, als jene abſtracten, unklaren, grauen Gedanken der alten Zeit. In Plato z. B. finden die Fragen über die Natur der Freiheit, den Urſprung des Uebels und des Böſen, die Vorſehung u. ſ. f. nicht ihre philoſophiſche Erledigung. Man kann über ſolche Gegenſtände ſich wohl theils populare fromme Anſichten aus ſeinen ſchönen Darſtellungen holen, theils aber den Entſchluß, dergleichen philoſophiſch ganz auf der Seite liegen zu laſſen, oder aber das Böſe, die Freiheit nur als etwas Negatives zu betrachten.

Aber weder das Eine noch das Andere ist befriedigend für den Geist, wenn dergleichen Gegenstände einmal für ihn sind, wenn der Gegensatz des Selbstbewußtseyns ihm die Stärke erreicht hat, um in solche Interessen vertieft zu seyn. Ebenso verhält es sich mit den Fragen über das Erkenntnißvermögen, über den Gegensatz von Subjectivität und Objectivität, der zu Plato's Zeit noch nicht vorhanden war. Die Selbstständigkeit des Ich in sich, sein Fürsichseyn war ihm fremd; der Mensch war noch nicht so in sich zurückgegangen, hatte sich noch nicht für sich gesetzt. Das Subject war freilich freies Individuum, es wußte sich aber nur in der Einheit mit seinem Wesen; der Athener wußte sich frei als solcher, ebenso ein Römischer Bürger als ingenuus. Daß aber der Mensch an und für sich frei sey, seiner Substanz nach, als Mensch frei geboren: das wußte weder Plato noch Aristoteles, weder Cicero noch die Römischen Rechtslehrer, obgleich dieser Begriff allein die Quelle des Rechts ist. Erst in dem christlichen Princip ist wesentlich der individuelle persönliche Geist von unendlichem, absolutem Werthe; Gott will, daß allen Menschen geholfen werde. In der christlichen Religion kam die Lehre auf, daß vor Gott alle Menschen gleich sind, indem Christus sie zur christlichen Freiheit befreit hat. Diese Bestimmungen machen die Freiheit unabhängig von Geburt, Stand, Bildung u. s. f.: und es ist ungeheuer viel, was damit vorgerückt worden ist; aber sie sind noch verschieden von dem, daß es den Begriff des Menschen ausmacht, ein Freies zu seyn. Das Gefühl dieser Bestimmung hat Jahrhunderte, Jahrtausende lang getrieben: die ungeheuersten Umwälzungen hat dieser Trieb hervorgebracht; aber der Begriff, die Erkenntniß, daß der Mensch von Natur frei ist, dieß Wissen seiner selbst ist nicht alt.

B.

Verhältniß der Philoſophie zu andern Gebieten.

Die Geſchichte der Philoſophie hat dieſe Wiſſenſchaft in der Geſtalt der Zeit und der Individualitäten, von welchen ein Gebilde derſelben ausgegangen, darzuſtellen. Solche Darſtellung hat aber die äußere Geſchichte der Zeit von ſich auszuſchließen, und nur an den allgemeinen Charakter des Volks und der Zeit und den allgemeinen Zuſtand zu erinnern. In der That ſtellt aber die Geſchichte der Philoſophie ſelbſt dieſen Charakter, und zwar die höchſte Spitze deſſelben dar; ſie ſteht im innigſten Zuſammenhange mit ihm, und die beſtimmte Geſtalt der Philoſophie, die einer Zeit angehört, iſt ſelbſt nur eine Seite, ein Moment deſſelben. Es iſt, um dieſer innigen Berührung willen, näher zu betrachten, theils welches Verhältniß eine Philoſophie zu ihren geſchichtlichen Umgebungen hat, theils aber vornehmlich was ihr eigenthümlich iſt, worauf alſo, mit Abſcheidung des mit ihr noch ſo nah Verwandten das Augenmerk allein zu richten iſt. Dieſer nicht bloß äußerliche, ſondern weſentliche Zuſammenhang hat daher zwei Seiten, die wir betrachten müſſen. Die erſte iſt die eigentlich geſchichtliche Seite des Zuſammenhanges, die zweite der Zuſammenhang der Sache, der Zuſammenhang der Philoſophie mit der Religion u. ſ. f.; wodurch wir zugleich die nähere Beſtimmung der Philoſophie ſelber erhalten.

1. Geſchichtliche Seite dieſes Zuſammenhanges.

Man ſagt gewöhnlich, daß die politiſchen Verhältniſſe, die Religion u. ſ. f. zu betrachten ſeyen, weil ſie großen Einfluß auf die Philoſophie der Zeit gehabt haben, und dieſe ebenſo einen Einfluß auf jene ausübe. Wenn man ſich aber mit ſolchen Kategorien, wie „großer Einfluß," begnügt: ſo ſtellt man Beides in einen äußerlichen Zuſammenhang, und geht von dem Geſichts-

punkte aus, daß beide Seiten für ſich ſelbſtſtändig ſind. Hier müſſen wir dieß Verhältniß jedoch nach einer andern Kategorie betrachten, nicht nach dem Einfluß oder der Wirkung auf einander. Die weſentliche Kategorie iſt die Einheit aller dieſer verſchiedenen Geſtaltungen, ſo daß es nur Ein Geiſt iſt, der ſich in dieſen verſchiedenen Momenten manifeſtirt und ausprägt.

a. Aeußere, geſchichtliche Bedingung zum Philoſophiren.

Zuerſt iſt zu bemerken, daß eine gewiſſe Stufe der geiſtigen Bildung eines Volkes dazu erforderlich iſt, damit überhaupt philoſophirt werde. „Erſt nachdem für die Noth des Lebens geſorgt iſt, hat man zu philoſophiren angefangen," ſagt Ariſtoteles (Metaph. I., 2.); denn da die Philoſophie ein freies, nicht ſelbſtſüchtiges Thun iſt, ſo muß vorerſt die Angſt der Begierden verſchwunden, Erſtarkung, Erhebung, Befeſtigung des Geiſtes in ſich eingetreten ſeyn, Leidenſchaften müſſen abgerieben und das Bewußtſeyn ſo weit fortgerückt ſeyn, um an allgemeine Gegenſtände zu denken. Die Philoſophie kann man daher eine Art von Luxus nennen, eben inſofern Luxus diejenigen Genüſſe und Beſchäftigungen bezeichnet, die nicht der äußern Nothwendigkeit als ſolcher angehören. Die Philoſophie ſcheint in dieſer Rückſicht allerdings entbehrlich zu ſeyn: es kommt aber darauf an, was man nothwendig nennt; von Seiten des Geiſtes kann man die Philoſophie gerade als das Nothwendigſte ſetzen.

b. Geſchichtlicher Eintritt eines geiſtigen Bedürfniſſes zum Philoſophiren.

So ſehr die Philoſophie auch, als Denken und Begreifen des Geiſtes einer Zeit, aprioriſch iſt: ſo weſentlich iſt ſie zugleich Reſultat, da der Gedanke hervorgebracht, ja die Lebendigkeit und Thätigkeit iſt, ſich hervorzubringen. Dieſe Thätigkeit enthält das weſentliche Moment einer Negation, indem Hervorbringen auch Vernichten iſt; denn die Philoſophie, damit ſie ſich hervorbringe, hat das Natürliche zu ihrem Ausgangspunkte, um es aufzuheben. Die Phi-

losophie tritt also zu einer Zeit auf, wo der Geist eines Volkes sich schon aus der gleichgültigen Dumpfheit des ersten Naturlebens herausgearbeitet hat, ebenso als aus dem Standpunkt des leidenschaftlichen Interesses, so daß diese Richtung aufs Einzelne sich abgearbeitet hat. Wie der Geist aber über seine natürliche Gestalt hinausgeht, so geht er auch von seiner realen Sittlichkeit und der Kraft des Lebens zum Reflectiren und Begreifen über. Die Folge davon ist, daß er diese substantielle Weise der Existenz, diese Sittlichkeit, diesen Glauben angreift und wankend macht; womit die Periode des Verderbens eintritt. Der weitere Fortgang ist dann, daß der Gedanke sich in sich sammelt. Man kann sagen, wo ein Volk aus seinem concreten Leben überhaupt heraus ist, Trennung und Unterschied der Stände entstanden ist, und das Volk sich seinem Untergange nähert, wo ein Bruch zwischen dem innern Streben und der äußern Wirklichkeit eingetreten ist, die bisherige Gestalt der Religion u. s. w. nicht mehr genügt, wo der Geist Gleichgültigkeit an seiner lebendigen Existenz kund giebt oder unbefriedigt in derselben weilt, und ein sittliches Leben sich auflöst, — erst da wird philosophirt. Der Geist flüchtet nämlich dann in die Räume des Gedankens, um gegen die wirkliche Welt sich ein Reich des Gedankens zu bilden; und die Philosophie ist die Versöhnung des Verderbens jener reellen Welt, das der Gedanke angefangen hat. Wenn die Philosophie mit ihren Abstractionen Grau in Grau malt, so ist die Frische und Lebendigkeit der Jugend schon fort; und es ist ihre Versöhnung eine Versöhnung nicht in der Wirklichkeit, sondern in der ideellen Welt. Die Philosophen in Griechenland hielten sich so von den Staatsgeschäften entfernt; und das Volk nannte sie Müßiggänger, weil sie sich in die Gedankenwelt zurückgezogen haben.

Diese Erscheinung bewährt sich durch die ganze Geschichte der Philosophie. So ist mit dem Untergange der Jonischen Staaten in Kleinasien die Jonische Philosophie aufgegangen. Sokrates und Plato hatten keine Freude mehr am Athenischen Staats-

leben, welches in ſeinem Untergange begriffen war: Plato ſuchte, ein Beſſeres beim Dionyſius zu bewerkſtelligen; ſo tritt in Athen mit dem Verderben des Atheniſchen Volks die Zeit ein, wo die Philoſophie dort hervorkommt. In Rom breitete ſich die Philoſophie erſt mit dem Untergange des eigentlichen Römiſchen Lebens, der Republik, unter dem Despotismus der Römiſchen Kaiſer aus: in dieſer Zeit des Unglücks der Welt und des Untergangs des politiſchen Lebens, wo das frühere religiöſe Leben wankte und Alles in Auflöſung und Streben nach einem Neuen begriffen war. Mit dem Untergange des Römiſchen Kaiſerthums, das ſo groß, reich und prachtvoll, aber innerlich erſtorben war, iſt die hohe und höchſte Ausbildung der alten Philoſophie durch die neuplatoniſchen Philoſophen zu Alexandrien verbunden. Ebenſo im 15. und 16. Jahrhundert, als das Germaniſche Leben des Mittelalters eine andere Form gewann, und (während früher das politiſche Leben noch in Einheit mit der Religion geſtanden, oder, wenn der Staat auch gegen die Kirche kämpfte, dieſe dennoch die herrſchende blieb) jetzt der Bruch zwiſchen Staat und Kirche eingetreten war: da iſt die Philoſophie zunächſt zwar nur eingelernt worden, nachher aber in der modernen Zeit ſelbſtſtändig aufgetreten. Die Philoſophie tritt ſo nur in einer gewiſſen Bildungsepoche des Ganzen ein.

c. Die Philoſophie als der Gedanke ihrer Zeit.

Aber es kommt die Zeit nicht nur überhaupt, daß überhaupt philoſophirt wird, ſondern in einem Volke iſt es eine beſtimmte Philoſophie, die ſich aufthut; und dieſe Beſtimmtheit des Standpunkts des Gedankens iſt dieſelbe Beſtimmtheit, welche alle anderen geſchichtlichen Seiten des Volksgeiſtes durchdringt, im innigſten Zuſammenhange mit ihnen ſteht, und ihre Grundlage ausmacht. Die beſtimmte Geſtalt einer Philoſophie iſt alſo gleichzeitig mit einer beſtimmten Geſtalt der Völker, unter welchen ſie auftritt, mit ihrer Verfaſſung und Regierungsform, ihrer Sittlichkeit, ihrem geſelligen Leben, den Geſchicklichkeiten, Ge-

wohnheiten und Bequemlichkeiten deſſelben, mit ihren Verſuchen und Arbeiten in Kunſt und Wiſſenſchaft, mit ihren Religionen, den Kriegsſchickſalen und äußerlichen Verhältniſſen überhaupt, — mit dem Untergange der Staaten, in denen dieß beſtimmte Princip ſich geltend gemacht hatte, und mit der Entſtehung und dem Emporkommen neuer, worin ein höheres Princip ſeine Erzeugung und Entwickelung findet. Der Geiſt hat das Princip der beſtimmten Stufe ſeines Selbſtbewußtſeyns, die er erreicht hat, jedesmal in den ganzen Reichthum ſeiner Vielſeitigkeit ausgearbeitet und ausgebreitet. Dieſer reiche Geiſt eines Volkes iſt eine Organiſation, ein Dom, der Gewölbe, Gänge, Säulenreihen, Hallen, vielfache Abtheilungen hat, welches Alles aus einem Ganzen, einem Zwecke hervorgegangen. Von dieſen mannigfaltigen Seiten iſt die Philoſophie eine Form. Und welche? Sie iſt die höchſte Blüthe, ſie der Begriff der ganzen Geſtalt des Geiſtes, das Bewußtſeyn und das geiſtige Weſen des ganzen Zuſtandes, der Geiſt der Zeit, als ſich denkender Geiſt vorhanden. Das vielgeſtaltete Ganze ſpiegelt in ihr als dem einfachen Brennpunkte, dem ſich wiſſenden Begriffe deſſelben, ſich ab.

Die Philoſophie, die innerhalb des Chriſtenthums nothwendig iſt, konnte nicht in Rom Statt finden, da alle Seiten des Ganzen nur Ausdruck einer und derſelben Beſtimmtheit ſind. Das Verhältniß der politiſchen Geſchichte, der Staatsverfaſſungen, der Kunſt und Religion zur Philoſophie iſt deswegen nicht dieſes, daß ſie Urſachen der Philoſophie wären, oder umgekehrt dieſe der Grund von jenen; ſondern ſie haben vielmehr alle zuſammen eine und dieſelbe gemeinſchaftliche Wurzel, den Geiſt der Zeit. Es iſt Ein beſtimmtes Weſen, Ein beſtimmter Charakter, welcher alle Seiten durchdringt, und ſich in dem Politiſchen und in dem Andern als in verſchiedenen Elementen darſtellt; es iſt Ein Zuſtand, der in allen ſeinen Theilen in ſich zuſammenhängt, und deſſen verſchiedene Seiten, ſo mannigfaltig und zufällig ſie ausſehen mögen, ſo ſehr ſie ſich auch zu widerſprechen ſcheinen,

nichts der Grundlage Heterogenes in ſich enthalten. Dieſe beſtimmte Stufe iſt aus einer vorhergehenden hervorgegangen. Es aber aufzuzeigen, wie der Geiſt einer Zeit ſeine ganze Wirklichkeit und ihr Schickſal nach ſeinem Principe ausprägt, — dieſen ganzen Bau begreifend darzuſtellen, das bleibt uns auf der Seite liegen; es wäre der Gegenſtand der philoſophiſchen Weltgeſchichte überhaupt. Aber uns gehen die Geſtaltungen nur an, welche das Princip des Geiſtes in einem mit der Philoſophie verwandten geiſtigen Elemente ausprägen.

Dieß iſt die Stellung der Philoſophie unter den Geſtaltungen; wovon eine Folge iſt, daß ſie ganz identiſch iſt mit ihrer Zeit. Wenn die Philoſophie aber auch dem Inhalte nach nicht über ihrer Zeit ſteht, ſo doch der Form nach, indem ſie, als das Denken und Wiſſen deſſen, was der ſubſtantielle Geiſt ihrer Zeit iſt, ihn ſich zum Gegenſtande macht. Inſofern ſie im Geiſte ihrer Zeit iſt, iſt er ihr beſtimmter weltlicher Inhalt: zugleich iſt ſie aber als Wiſſen auch darüber hinaus, indem ſie ihn ſich gegenüberſtellt; aber dieß iſt nur formell, denn ſie hat wahrhaft keinen anderen Inhalt. Dieß Wiſſen ſelbſt iſt allerdings die Wirklichkeit des Geiſtes, das Selbſtwiſſen des Geiſtes, das vorher noch nicht vorhanden war; ſo iſt der formelle Unterſchied auch ein realer wirklicher Unterſchied. Durch das Wiſſen ſetzt der Geiſt einen Unterſchied zwiſchen das Wiſſen und das, was iſt; dieß Wiſſen iſt es dann, was eine neue Form der Entwickelung hervorbringt. Die neuen Formen ſind zunächſt nur Weiſen des Wiſſens, und ſo kommt eine neue Philoſophie hervor; doch da ſie ſchon ein weiterer Charakter des Geiſtes iſt, ſo iſt ſie die innere Geburtsſtätte des Geiſtes, der ſpäter zu wirklicher Geſtaltung hervortreten wird. Das Concrete hiervon werden wir weiter unten haben; wir werden da ſehen, daß das, was die Griechiſche Philoſophie geweſen iſt, in der chriſtlichen Welt in die Wirklichkeit getreten iſt.

2. Abscheidung der Philosophie von den mit ihr verwandten Gebieten.

Näher theils nach ihrem Elemente, theils nach den eigenthümlichen Gegenständen verwandt mit der Geschichte der Philosophie ist die Geschichte der übrigen Wissenschaften und der Bildung, vornehmlich die Geschichte der Kunst und der Religion. Diese Verwandtschaft ist es besonders, wodurch die Abhandlung der Geschichte der Philosophie in Verlegenheit gesetzt wird. Läßt sie sich auf die Besitzthümer der Bildung überhaupt und näher der wissenschaftlichen Bildung ein, und noch mehr auf die Mythen der Völker, auf die in denselben nur enthaltenen Philosopheme, ferner auf die religiösen Gedanken selbst, die schon als Gedanken sind, auf das Speculative, das darin zum Vorschein kommt, so hat sie keine Grenzen: theils wegen der Menge des Stoffes selbst, und der Bemühungen ihn zu bearbeiten und herauszupräpariren, theils weil dieser mit so vielem Andern in unmittelbarem Zusammenhange steht. Aber man muß die Abscheidung nicht willkührlich und wie von ungefähr machen, sondern sie auf gründliche Bestimmungen bringen. Wenn wir uns bloß an den Namen der Philosophie halten, so gehört aller dieser Stoff in die Geschichte derselben.

Ich will nach drei Gesichtspunkten von diesem Stoffe sprechen, indem dreierlei verwandte Seiten näher herauszuheben und von der Philosophie abzuscheiden sind. Die erste dieser Seiten ist das, was man überhaupt zur wissenschaftlichen Bildung rechnet; das sind die Anfänge des verständigen Denkens. Das zweite Gebiet ist die Mythologie und Religion; die Beziehung der Philosophie auf sie erscheint oft feindselig, in der Griechischen Zeit so gut wie in der christlichen. Das dritte Gebiet ist das räsonnirende Philosophiren, die verständige Metaphysik. Indem wir abscheiden, was mit der Philosophie verwandt ist, haben wir zugleich auf die Momente in diesem Verwandten aufmerksam zu

machen, welche zum Begriff der Philoſophie gehören, aber zum Theil getrennt vorkommen; und ſo können wir daraus den Begriff der Philoſophie erkennen.

a. Verhältniß der Philoſophie zur wiſſenſchaftlichen Bildung.

Was die beſonderen Wiſſenſchaften betrifft, ſo iſt zwar die Erkenntniß und das Denken ihr Element, wie das Element der Philoſophie; aber ihre Gegenſtände ſind zunächſt die endlichen Gegenſtände und die Erſcheinung. Eine Sammlung von Kenntniſſen über dieſen Inhalt iſt von ſelbſt von der Philoſophie ausgeſchloſſen; weder dieſer Inhalt, noch ſolche Form geht dieſe an. Wenn ſie aber auch ſyſtematiſche Wiſſenſchaften ſind, und allgemeine Grundſätze und Geſetze enthalten und davon ausgehen, ſo beziehen ſich ſolche doch auf einen beſchränkten Kreis von Gegenſtänden. Die letzten Gründe ſind wie die Gegenſtände ſelbſt vorausgeſetzt, es ſey, daß die äußere Erfahrung, oder die Empfindung des Herzens, der natürliche oder gebildete Sinn von Recht und Pflicht, die Quelle ausmacht, aus der ſie geſchöpft werden. In ihrer Methode ſetzen ſie die Logik, die Beſtimmungen und Grundſätze des Denkens überhaupt voraus.

Die Denkformen, ferner die Geſichtspunkte und Grundſätze, welche in den Wiſſenſchaften gelten und den letzten Halt ihres übrigen Stoffes ausmachen, ſind ihnen jedoch nicht eigenthümlich, ſondern mit der Bildung einer Zeit und eines Volkes überhaupt gemeinſchaftlich. Die Bildung beſteht überhaupt in den allgemeinen Vorſtellungen und Zwecken, in dem Umfang der beſtimmten geiſtigen Mächte, welche das Bewußtſeyn und das Leben regieren. Unſer Bewußtſeyn hat dieſe Vorſtellungen, läßt ſie als letzte Beſtimmungen gelten, läuft an ihnen als ſeinen leitenden Verknüpfungen fort; aber es weiß ſie nicht, es macht ſie ſelbſt nicht zu Gegenſtänden und Intereſſen ſeiner Betrachtung. Um ein abſtractes Beiſpiel zu geben, hat und gebraucht jedes Bewußtſeyn die ganz abſtracte Denkbeſtimmung Seyn: „Die Sonne

ist am Himmel, die Traube ist reif" u. s. f. ins Unendliche; oder in höherer Bildung geht es an dem Verhältnisse von Ursache und Wirkung, von Kraft und ihrer Aeußerung u. s. w. fort. All' sein Wissen und Vorstellen ist von solcher Metaphysik durchwebt und regiert; sie ist das Netz, in welches aller der concrete Stoff gefaßt ist, der den Menschen in seinem Thun und Treiben beschäftigt. Aber dieses Gewebe und dessen Knoten sind in unserem gewöhnlichen Bewußtseyn in den vielschichtigen Stoff versenkt: dieser enthält unsere gewußten Interessen und Gegenstände, die wir vor uns haben; jene allgemeinen Fäden werden nicht herausgehoben und für sich zu den Gegenständen unserer Reflexion gemacht.

Die allgemeine wissenschaftliche Bildung rechnen wir Deutsche nun selten zur Philosophie. Doch finden sich auch davon Spuren, wie z. B. die philosophische Facultät alle Wissenschaften enthält, die nicht unmittelbar für den Zweck des Staates und der Kirche sind. Zusammenhangend damit ist die Bedeutung des Namens Philosophie, die noch jetzt bei den Engländern vornehmlich vorkommt. Die Naturwissenschaften werden in England Philosophie genannt. Ein „philosophisches Journal" in England, von Thomson herausgegeben, schreibt über Chemie, Ackerbau, über den Mist, die Wirthschafts- und Gewerbkunde, wie Hermbstädt's Journal, und theilt Erfindungen hierüber mit. Die Engländer nennen physicalische Instrumente, wie Barometer und Thermometer, philosophische Instrumente. Auch Theorien, besonders aber Moral und moralische Wissenschaften, die aus den Gefühlen des menschlichen Herzens oder aus der Erfahrung genommen sind, werden Philosophie genannt: endlich auch Theorien, Grundsätze über die National-Oekonomie. Und so wird wenigstens in England der Name der Philosophie geehrt. Unter Lord Liverpools Vorsitz fand vor einiger Zeit ein Gastmal Statt, dem auch der Minister Canning beiwohnte; in dessen Danksagung kommt vor, er wünsche England Glück, daß dort die philosophischen Grund-

sätze der Staatsverwaltung in Ausübung gebracht werden. So ist dort wenigstens die Philosophie kein Spitzname.

In der Anfangszeit der Bildung begegnet uns aber diese Vermischung von Philosophie und allgemeiner Bildung öfter. Es tritt eine Zeit im Volke ein, wo der Geist sich auf allgemeine Gegenstände wirft, indem er z. B. die natürlichen Dinge unter allgemeine Verstandesbestimmungen zu bringen, ihre Ursachen zu erkennen sucht u. s. f. Da sagt man, das Volk fange an zu philosophiren; denn dieser Inhalt hat mit der Philosophie das Denken gemein. Wie wir in solcher Zeit Sprüche über das allgemeine Geschehen der Natur finden, so auch in Ansehung des Geistigen Sittensprüche, moralische Sentenzen, allgemeine Grundsätze über die Sittlichkeit, den Willen, die Pflichten und dergleichen; und diejenigen, welche sie ausgesprochen haben, sind Weise oder Philosophen geheißen worden. So begegnen uns sogleich im Anfange der Griechischen Philosophie die sieben Weisen und die Jonischen Philosophen. Von ihnen werden uns eine Menge Vorstellungen und Entdeckungen angeführt, die neben die philosophischen Sätze treten: so soll Thales, nach Andern ein Anderer, Sonnen- und Mondfinsternisse durch das Dazwischentreten des Mondes oder der Erde erklärt haben. Solches nannte man auch ein Philosophem. Pythagoras hat das Princip der Harmonie der Töne gefunden. Andere haben sich Vorstellungen von den Gestirnen gemacht: das Himmelsgewölbe sey durchlöchertes Metall, durch welches hindurch wir das Empyreum, das ewige Feuer sehen, das die Welt umgiebt. Solche Sätze gehören, als Producte des Verstandes, nicht in die Geschichte der Philosophie, wenn auch darin schon liegt, daß über das bloß sinnliche Anstieren hinausgegangen wird, so wie darüber, solche Gegenstände nur durch die Phantasie vorzustellen. Erde und Himmel wird auf diese Weise von Göttern entvölkert, indem der Verstand die Dinge in ihrer äußerlichen, natürlichen Bestimmtheit dem Geiste gegenüberstellt.

In späterer Zeit ist die Epoche des Wiederauflebens der

Wiſſenſchaften ebenſo merkwürdig in dieſer Hinſicht. Allgemeine Grundſätze über den Staat u. ſ. w. wurden ausgeſprochen, und es es iſt eine philoſophiſche Seite darin nicht zu verkennen. Hierher gehören die Philoſophien von Hobbes und Descartes; des Letztern Schriften enthalten philoſophiſche Principien, ſeine Naturphiloſophie iſt aber ebenſo empiriſch. Hugo Grotius ſchrieb ein Völkerrecht; wobei, was geſchichtlich bei den Völkern als Recht galt, der **consensus gentium**, ein Hauptmoment war. Wenn früher die Medicin eine Sammlung von Einzelnheiten, und dabei ein theoſophiſches Gebrau war, mit Aſtrologie u. ſ. w. vermiſcht (auch durch Heiligthümer wurde geheilt, was nicht ſo fern lag): ſo trat dagegen nun eine Betrachtung der Natur auf, wo man darauf ausging, Geſetze und Kräfte der Natur zu erkennen. Man hat das aprioriſche Räſonniren über die natürlichen Dinge, nach der Metaphyſik der ſcholaſtiſchen Philoſophie oder von der Religion aus, aufgegeben. Die Newtoniſche Philoſophie enthält nichts Anderes, als die Naturwiſſenſchaft, d. h. die Kenntniß von den Geſetzen, Kräften, allgemeinen Beſchaffenheiten der Natur, geſchöpft aus der Wahrnehmung, aus der Erfahrung. So ſehr dieß auch dem Principe der Philoſophie entgegengeſetzt zu ſeyn ſcheint, ſo hat es doch dieß mit der Philoſophie gemein, daß die Grundſätze allgemein, und näher, daß ich dieß erfahren habe, daß es in meinem Sinne liegt und mir dadurch gilt.

Dieſe Form iſt im Allgemeinen dem Poſitiven entgegengeſetzt, und iſt beſonders aufgetreten im Gegenſatz gegen die Religion und gegen das Poſitive derſelben. Wenn in der Zeit des Mittelalters die Kirche Dogmen als allgemeine Wahrheiten feſtgeſetzt hatte, ſo hat der Menſch jetzt aus dem Zeugniß ſeines „eigenen Denkens," Gefühls und Vorſtellens ein Mistrauen dagegen bekommen; wobei nur zu bemerken iſt, daß „mein eigenes Denken" eigentlich ein Pleonasmus iſt, da Jeder für ſich denken muß und es Keiner für den Andern thun kann. Ebenſo hat

ſich dieß Princip gegen die geltenden Staatsverfaſſungen gewendet, und für ſie andere Principien geſucht, um jene nach dieſen zu berichtigen. Es wurden jetzt allgemeine Grundſätze des Staats aufgeſtellt, während früher, wie die Religion poſitiv war, in eben der Rückſicht auch die Gründe des Gehorſams der Unterthanen gegen den Fürſten und die Obrigkeit galten. Die Könige hatten, als die Geſalbten des Herrn, im Sinne der Jüdiſchen Könige, ihre Gewalt von Gott und nur ihm Rechenſchaft zu geben, indem die Obrigkeit von Gott eingeſetzt ſey. Inſofern waren Theologie und Jurisprudenz überhaupt feſte, poſitive Wiſſenſchaften, dieß Poſitive komme nun, woher es wolle. Gegen dieſe äußere Autorität hat ſich das Nachdenken gewendet; ſo war, beſonders in England, die Quelle des Staats- und Civil-Rechts nicht mehr bloß göttliche Autorität, wie das Moſaiſche Recht. Für die Autorität der Könige wurden andere Berechtigungen geſucht, z. B. der immanente Zweck des Staats, das Wohl der Völker. Das iſt eine ganz andere Quelle der Wahrheit, welche ſich der geoffenbarten, gegebenen und poſitiven Wahrheit entgegenſtellte. Dieß Unterſchieben eines andern Grundes, als den der Autorität, hat man Philoſophiren genannt.

Dieſes Wiſſen war ſo Wiſſen von Endlichem, die Welt der Inhalt des Wiſſens. Indem dieſer Inhalt aus der menſchlichen Vernunft durch Selbſtſehen kam, ſo ſind die Menſchen ſo ſelbſtthätig geweſen. Dieſe Selbſtthätigkeit des Geiſtes iſt hier das ganz richtige Moment, welches der Philoſophie zukommt, wenn gleich der Begriff der Philoſophie durch dieſe formelle Beſtimmung, welche ſich auf endliche Gegenſtände beſchränkt, noch nicht erſchöpft wird. Dieſes Selbſtdenken iſt geehrt, und menſchliche Weisheit oder auch Weltweisheit genannt worden, da ſie Irdiſches zum Gegenſtande hatte und auch in der Welt ſelbſt entſtanden war. Dieſes war die Bedeutung der Philoſophie geweſen; und man hatte inſofern Recht, ſie Weltweisheit zu nennen. Friedrich von Schlegel hat für die Philoſophie dieſen Spitznamen wieder aufgewärmt,

und damit bezeichnen wollen, daß sie wegbleiben müsse, wo von Höherem, z. B. der Religion, die Rede sey; und er hat viele Nachtreter gehabt. Die Philosophie beschäftigt sich zwar mit endlichen Dingen, aber nach Spinoza als bleibend in der göttlichen Idee; sie hat also denselben Zweck, wie die Religion. Den endlichen Wissenschaften aber, welche jetzt auch von der Philosophie unterschieden werden, warf schon die Kirche vor, daß sie von Gott abführen, eben weil sie nur Endliches zum Gegenstande haben. Dieser Mangel derselben, von der Seite des Inhalts aufgefaßt, führt uns zum zweiten mit der Philosophie verwandten Gebiete, zur Religion.

b. Verhältniß der Philosophie zur Religion.

Wie nämlich das erste Gebiet mit der Philosophie durch die formelle, selbstständige Erkenntniß überhaupt verwandt war: so ist die Religion durch den Inhalt zwar das Gegentheil dieser ersten Weise und Sphäre, aber durch denselben eben mit der Philosophie verwandt. Ihr Gegenstand ist nicht das Irdische, Weltliche, sondern das Unendliche. Mit der Kunst und vornehmlich mit der Religion hat die Philosophie es gemein, die ganz allgemeinen Gegenstände zum Inhalt zu haben; sie sind die Weisen, in welchen die höchste Idee für das nicht philosophische, fürs empfindende, anschauende, vorstellende Bewußtseyn vorhanden ist. Indem nun der Zeit nach im Gange der Bildung die Erscheinung der Religion dem Hervortreten der Philosophie vorangeht, so ist dieses Verhältniß wesentlich zu erwähnen; und es hat sich die Bestimmung für den Anfang der Geschichte der Philosophie daran zu knüpfen, indem eben zu zeigen ist, inwiefern von ihr das Religiöse auszuschließen, und mit ihm nicht der Anfang zu machen ist.

In den Religionen haben die Völker allerdings niedergelegt, wie sie sich das Wesen der Welt, die Substanz der Natur und des Geistes vorstellten, und wie das Verhältniß des Menschen zu demselben. Das absolute Wesen ist hier ihrem Be-

wußtſeyn Gegenſtand: und als ſolcher zunächſt das Andere für ſie, ein Jenſeits, näheres oder ferneres, freundlicher oder furchtbarer und feindlicher. In der Andacht und im Cultus hebt der Menſch dieſen Gegenſatz auf, und erhebt ſich zum Bewußtſeyn der Einheit mit ſeinem Weſen, zu dem Gefühl oder der Zuverſicht der Gnade Gottes, daß Gott die Menſchen zur Verſöhnung mit ſich angenommen hat. Iſt in der Vorſtellung ſchon, wie z. B. bei den Griechen, dieß Weſen ein dem Menſchen bereits an und für ſich freundliches, ſo iſt der Cultus mehr nur der Genuß dieſer Einheit. Dieß Weſen iſt nun überhaupt die an und für ſich ſeyende Vernunft, die allgemeine concrete Subſtanz, der Geiſt, deſſen Urgrund ſich im Bewußtſeyn gegenſtändlich iſt; es iſt dieß alſo eine Vorſtellung deſſelben, in welcher nicht nur Vernünftigkeit überhaupt, ſondern in welcher die allgemeine unendliche Vernünftigkeit iſt. Vor allen Dingen müſſen wir daher, wie die Philoſophie, ſo auch die Religion faſſen, d. i. als vernünftig erkennen und anerkennen; denn ſie iſt das Werk der ſich offenbarenden Vernunft, und ihr höchſtes, vernünftigſtes. Es ſind mithin abſurde Vorſtellungen, daß Prieſter dem Volke zum Betrug und Eigennutz eine Religion überhaupt gedichtet haben u. ſ. f.; es iſt ebenſo ſeicht als verkehrt, die Religion als eine Sache der Willkür, oder Täuſchung anzuſehen. Misbraucht haben Prieſter oft die Religion, — eine Möglichkeit, welche eine Conſequenz des äußern Verhältniſſes und zeitlichen Daſeyns der Religion iſt. Sie kann alſo wohl hie und da an dieſem äußerlichen Zuſammenhange ergriffen werden; aber, weil ſie Religion iſt, ſo iſt ſie es weſentlich, die vielmehr gegen die endlichen Zwecke und deren Verwickelungen feſthält, und die über ſie erhabene Region ausmacht. Dieſe Region des Geiſtes iſt vielmehr das Heiligthum der Wahrheit ſelbſt, das Heiligthum, worin die übrige Täuſchung der Sinnenwelt, der endlichen Vorſtellungen und Zwecke, dieſes Feldes der Meinung und der Willkür, zerfloſſen iſt.

Dieß Vernünftige, wie es wesentlicher Inhalt der Religionen ist, könnte nun herauszuheben, und als geschichtliche Reihe von Philosophemen anzuführen zu seyn scheinen. Die Philosophie steht mit der Religion auf gleichem Boden, hat denselben Gegenstand: die allgemeine, an und für sich seyende Vernunft; der Geist will sich diesen Gegenstand zu eigen machen, wie in der Religion es in der Andacht und dem Cultus geschieht. Allein die Form, wie jener Inhalt in der Religion vorhanden ist, ist verschieden von derjenigen, wie er in der Philosophie vorhanden ist; und deswegen ist eine Geschichte der Philosophie von einer Geschichte der Religion nothwendig unterschieden. Die Andacht ist nur ein Daranhindenken; die Philosophie will diese Versöhnung durch denkende Erkenntniß vollbringen, indem der Geist sein Wesen in sich aufnehmen will. Die Philosophie verhält sich in der Form des denkenden Bewußtseyns zu ihrem Gegenstande: die Religion nicht auf diese Weise. Aber der Unterschied beider Sphären darf nicht so abstract gefaßt werden, als ob nur in der Philosophie gedacht werde, nicht in der Religion; diese hat auch Vorstellungen, allgemeine Gedanken. Weil Beides so nahe verwandt ist, ist es in der Geschichte der Philosophie eine alte Tradition, eine Persische, Indische u. s. f. Philosophie aufzuführen; eine Gewohnheit, die zum Theil noch in ganzen Geschichten der Philosophie beibehalten wird. Auch ist es eine solche überall fortgepflanzte Sage, daß z. B. Pythagoras seine Philosophie aus Indien und Aegypten geholt habe; es ist ein alter Ruhm, der Ruhm der Weisheit dieser Völker, welche auch Philosophie in sich zu enthalten verstanden wird. Ohnehin führen die morgenländischen Vorstellungen und Gottesdienste, welche zur Zeit des Römischen Kaiserreichs das Abendland durchdrungen haben, den Namen Orientalischer Philosophie. Wenn in der christlichen Welt die christliche Religion und die Philosophie bestimmter als getrennt betrachtet werden, so wird dagegen vornehmlich in jenem Orientalischen Alterthum Religion

und Philoſophie als ungetrennt in dem Sinne betrachtet, daß der Inhalt in der Form, in welcher er Philoſophie iſt, vorhanden geweſen ſey. Bei der Geläufigkeit dieſer Vorſtellungen, und um für das Verhalten einer Geſchichte der Philoſophie zu religiöſen Vorſtellungen eine beſtimmtere Grenze zu haben, wird es zweckmäßig ſeyn, über die Form, welche religiöſe Vorſtellungen von Philoſophemen unterſcheidet, einige nähere Betrachtungen anzuſtellen.

Die Religion hat nicht nur allgemeine Gedanken, als inneren Inhalt implicite in ihren Mythen, Phantaſie-Vorſtellungen, und poſitiven eigentlichen Geſchichten, ſo daß wir ſolchen Inhalt erſt hernach als Philoſophem aus den Mythen herausgraben müſſen: ſondern oft hat die Religion den Inhalt auch explicite in der Form des Gedankens. In der Perſiſchen und Indiſchen Religion ſind ſehr tiefe, erhabene, ſpeculative Gedanken ſelbſt ausgeſprochen. Ja, es begegnen uns ferner in der Religion ausdrückliche Philoſophien, wie z. B. die Philoſophie der Kirchenväter. Die ſcholaſtiſche Philoſophie iſt weſentlich Theologie geweſen; wir finden hier eine Verbindung, oder, wenn man will, Vermiſchung von Theologie und Philoſophie, die uns wohl in Verlegenheit ſetzen kann. Die Frage iſt nun einerſeits: Wie unterſcheidet ſich die Philoſophie von der Theologie, dem Wiſſen der Religion, oder von der Religion, als Bewußtſeyn? und dann: Inwiefern haben wir in der Geſchichte der Philoſophie auf das Religiöſe Rückſicht zu nehmen? Zur Beantwortung dieſer letzten Frage iſt wieder von drei Seiten zu ſprechen: erſtens der mythiſchen und geſchichtlichen Seite der Religion, und ihrer Verwandtſchaft mit der Philoſophie; zweitens von den ausdrücklichen Philoſophemen und ſpeculativen Gedanken in der Religion; drittens von der Philoſophie innerhalb der Theologie.

α. Unterſchied von Philoſophie und Religion.

Die mythiſche Seite, darunter die geſchichtlich poſitive Seite überhaupt, iſt intereſſant zu betrachten, weil daraus der Unter-

ſchied in Hinſicht der Form erhellen wird, in welcher dieſer Inhalt im Gegenſatz zur Philoſophie vorhanden iſt. Ja, bei ihrer Verwandtſchaft geht ihre Verſchiedenheit zugleich zur ſcheinbaren Unverträglichkeit fort. Dieſer Gegenſatz fällt nicht nur in unſere Betrachtung, ſondern macht ſelbſt ein ſehr beſtimmtes Moment in der Geſchichte aus. Es wird der Philoſophie zugemuthet, daß ſie ihr Beginnen, ihre Erkenntnißweiſe rechtfertige: und ſie hat ſich dadurch in Gegenſatz gegen die Religion geſetzt; umgekehrt iſt dann auch das Philoſophiren von der Religion und der Kirche angefeindet und verdammt worden. Schon die Griechiſche Volksreligion hat mehrere Philoſophen verbannt; noch mehr iſt dieſer Gegenſatz aber in der chriſtlichen Kirche vorgekommen. Es iſt alſo nicht nur zu fragen, ob in der Geſchichte der Philoſophie auf die Religion Rückſicht zu nehmen ſey; ſondern es iſt geſchehen, daß die Philoſophie ſelbſt Rückſicht auf die Religion, und dieſe auf jene genommen hat. Da ſich Beide in der Geſchichte nicht unberührt auf der Seite haben liegen laſſen, ſo dürfen wir es auch nicht. Von ihrem Verhältniſſe müſſen wir daher beſtimmt, offen und ehrlich ſprechen: **aborder la question**, wie die Franzoſen es nennen. Wir dürfen nicht quängeln, als ſei ſolche Erörterung zu delicat, nicht uns hinaushelfen wollen durch Drumherumreden, noch Ausflüchte und Wendungen ſuchen; ſo daß am Ende Niemand wiſſe, was es heißen ſoll. Man muß ſich nicht den Schein geben wollen, als ob man die Religion wolle unangetaſtet liegen laſſen. Dieſer Schein iſt nichts Anderes, als daß man verdecken will, daß ſich die Philoſophie gegen die Religion gerichtet hat. Die Religion, — d. h. die Theologen, machen es zwar ſo; ſie ignoriren die Philoſophie, aber nur um in ihren willkürlichen Räſonnements nicht genirt zu werden.

Es könnte ſcheinen, als wenn die Religion forderte, daß der Menſch auf das Denken allgemeiner Gegenſtände, auf die Philoſophie verzichte, weil dieß nur Weltweisheit, menſchliches

Thun ſey. Die menſchliche Vernunft wird dann der göttlichen entgegengeſetzt. Man iſt hierüber zwar wohl an die Unterſcheidung von göttlicher Lehre und Geſetz, und von menſchlichem Machwerk und Erfindung in dem Sinne gewöhnt, daß unter Letzterem alles das zuſammengefaßt wird, was in ſeiner Erſcheinung aus dem Bewußtſeyn, der Intelligenz oder dem Willen des Menſchen hervorgeht, und daß alles dieſes dem Wiſſen von Gott und den göttlichen Dingen vermittelſt göttlicher Offenbarung entgegengeſetzt wird. Die durch dieſen Gegenſatz ausgeſprochene Herabſetzung des Menſchlichen wird dann aber noch weiter getrieben, indem ſie die nähere Wendung erhält, daß man zwar wohl angewieſen wird, die Weisheit Gottes in der Natur zu bewundern, daß die Saat, die Berge, die Cedern Libanons in ihrer Pracht, der Geſang der Vögel in ihren Zweigen und die weitere Kraft und Haushaltung der Thiere als die Werke Gottes geprieſen werden: daß zwar wohl auch in den menſchlichen Dingen auf die Weisheit, Güte und Gerechtigkeit Gottes hingewieſen wird, aber nicht ſowohl in den menſchlichen Einrichtungen und Geſetzen, in den durch den Willen erzeugten Handlungen und dem Gange der Welt, als vornehmlich in den menſchlichen Schickſalen, d. i. demjenigen, was dem Wiſſen und dem freien Willen äußerlich und dagegen zufällig iſt; ſo daß dieſes Aeußerliche und Zufällige als das vornehmlich, was Gott dazu thut, die weſentliche Seite aber, die im Willen und Gewiſſen ihre Wurzel hat, als das angeſehen wird, was der Menſch thut. Die Zuſammenſtimmung der äußerlichen Verhältniſſe, Umſtände und Ereigniſſe zu den Zwecken des Menſchen überhaupt iſt freilich etwas Höheres, aber es iſt es nur darum, weil es menſchliche Zwecke, nicht Naturzwecke — das Leben eines Sperlings, der ſein Futter findet u. ſ. ſ. — ſind, zu welchen eine ſolche Zuſammenſtimmung betrachtet wird. Wird in ihr aber dieß als das Hohe gefunden, daß Gott Herr über die Natur ſey, was iſt dann der freie Wille? Iſt er nicht der Herr über

das Geistige, oder (indem er selbst geistig) der Herr im Geistigen? und wäre der Herr über oder in dem Geistigen nicht höher, als der Herr über oder in der Natur? Jene Bewunderung Gottes aber in den natürlichen Dingen, als solchen, den Bäumen, den Thieren, im Gegensatze gegen das Menschliche, ist sie weit entfernt von der Religion der alten Aegypter, welche in den Ibis, Katzen und Hunden ihr Bewußtseyn des Göttlichen gehabt haben, oder von dem Elend der alten und der jetzigen Indier, die noch die Kühe und die Affen göttlich verehren, und für die Erhaltung und Nahrung dieses Viehs gewissenhaft bedacht sind, und die Menschen verhungern lassen, welche durch das Schlachten jenes Viehs oder auch nur durch dessen Futter dem Hungertode zu entziehen ein Frevel seyn würde?

In dieser Wendung scheint ausgesprochen zu seyn, daß das menschliche Thun gegen die Natur ein Ungöttliches, die Naturwerke göttliche Werke seyen, was aber der Mensch producire, ungöttlich. Was die menschliche Vernunft producirt, könnte aber wenigstens gleiche Würde haben, als die Natur. Da vergeben wir aber der Vernunft schon mehr, als uns erlaubt. Ist das Leben und Thun der Thiere schon göttlich, so muß das menschliche Thun viel höher stehen und in unendlich höherem Sinne göttlich genannt werden. Der Vorzug des menschlichen Denkens muß sogleich zugestanden werden. Christus spricht hierüber (Matth. VI. 26—30): „Sehet die Vögel" (worunter auch die Ibis und Kokilas gehören) „an unter dem Himmel. Seyd ihr denn nicht viel mehr, als sie? So Gott das Gras auf dem Felde also kleidet, das doch heute stehet und morgen in den Ofen geworfen wird, sollte er das nicht viel mehr euch thun?" Der Vorzug des Menschen, des Ebenbildes Gottes, vor dem Thier und der Pflanze wird wohl an und für sich zugestanden; aber indem gefragt wird, wo das Göttliche zu suchen und zu sehen sey: so wird in jenen Ausdrückungen nicht auf das Vorzügliche, sondern auf das Geringere gewiesen.

Ebenſo iſt es eben in Rückſicht des Wiſſens von Gott viel anders, daß Chriſtus die Erkenntniß und den Glauben an ihn nicht in die Bewunderung aus den natürlichen Creaturen, noch in die Verwunderung aus der ſogenannten Macht über ſie, aus Zeichen und Wundern, ſondern in das Zeugniß des Geiſtes ſetzt. Der Geiſt iſt ein unendlich Höheres, als die Natur; in ihm manifeſtirt ſich die Göttlichkeit mehr, als in der Natur.

Die Form aber, wodurch der an und für ſich allgemeine Inhalt erſt der Philoſophie angehört, iſt die Form des Denkens, die Form des Allgemeinen ſelbſt. In der Religion iſt dieſer Inhalt aber durch die Kunſt für die unmittelbare äußere Anſchauung, ferner für die Vorſtellung und die Empfindung. Die Bedeutung iſt für das ſinnige Gemüth; ſie iſt das Zeugniß des Geiſtes, der ſolchen Inhalt verſteht. Es iſt, um dieß deutlicher zu machen, an den Unterſchied zu erinnern zwiſchen dem, was wir ſind und haben, und zwiſchen dem, wie wir daſſelbe wiſſen, d. i. in welcher Weiſe wir es wiſſen, d. i. als Gegenſtand haben. Dieſer Unterſchied iſt das unendlich Wichtige, um das es ſich allein in der Bildung der Völker und der Individuen handelt, und was oben als der Unterſchied der Entwickelung da geweſen iſt. Wir ſind Menſchen und haben Vernunft; was menſchlich, was vernünftig überhaupt iſt, wiederklingt in uns, in unſerem Gefühl, Gemüth, Herz, in unſerer Subjectivität überhaupt. Dieſer Wiederklang, dieſe beſtimmte Bewegung iſt es, worin ein Inhalt überhaupt unſer und als der unſrige iſt. Die Mannigfaltigkeit von Beſtimmungen, die er enthält, iſt in dieſer Innerlichkeit concentrirt und eingehüllt: ein dumpfes Weben des Geiſtes in ſich, in der allgemeinen Subſtantialität. Der Inhalt iſt ſo unmittelbar identiſch mit der einfachen, abſtracten Gewißheit unſerer ſelbſt, mit dem Selbſtbewußtſeyn. Aber der Geiſt, weil er Geiſt iſt, iſt ebenſo weſentlich Bewußtſeyn. Die in ſein einfaches Selbſt eingeſchloſſene Gedrungenheit muß ſich gegenſtändlich werden, ſie muß zum Wiſſen kom-

men; und in der Art und Weise dieser Gegenständlichkeit, der Art und Weise hiermit des Bewußtseyns, ist es, daß der ganze Unterschied liegt.

Diese Art und Weise erstreckt sich von dem einfachen Ausdrucke der Dumpfheit der Empfindung selbst bis zur objectivsten, der an und für sich objectiven Form, dem Denken. Die einfachste formellste Objectivität ist der Ausdruck und Name für jene Empfindung und für die Stimmung zu derselben, wie er heiße, „Andacht, Beten" u. s. f. „Laßt uns beten, laßt uns andächtig seyn" u. s. f., ist die einfache Erinnerung an jenes Empfinden. „Laßt uns an Gott denken," aber z. B. spricht schon Weiteres aus; es drückt den absoluten umfassenden Inhalt jenes substantiellen Gefühls aus, den Gegenstand, der von der Empfindung als subjectiver, selbstbewußter Bewegung unterschieden ist, oder welcher der Inhalt ist, unterschieden von dieser Bewegung als der Form. Aber dieser Gegenstand, zwar den ganzen substantiellen Inhalt in sich fassend, ist selbst noch unentwickelt und völlig unbestimmt. Dessen Inhalt aber entwickeln, die sich daraus ergebenden Verhältnisse fassen, aussprechen, zum Bewußtseyn bringen, ist das Entstehen, Erzeugen, Offenbaren der Religion. Die Form, in welcher dieser entwickelte Inhalt zunächst Gegenständlichkeit erhält, ist die der unmittelbaren Anschauung, der sinnlichen Vorstellung, oder einer von den natürlichen physischen oder geistigen Erscheinungen und Verhältnissen hergenommenen, näher bestimmten Vorstellung.

Die Kunst vermittelt dieß Bewußtseyn, indem sie dem flüchtigen Scheine, mit dem die Objectivität in der Empfindung vorübergeht, Haltung und Befestigung giebt. Der formlose, heilige Stein, der bloße Ort, oder was es ist, woran das Bedürfniß der Objectivität sich zunächst anknüpft, erhält von der Kunst Gestalt, Züge, Bestimmtheit und bestimmteren Inhalt, der gewußt werden kann und nun als Gegenstand für das Bewußtseyn vorhanden ist. Die Kunst ist so Lehrerinn der Völker

geworden, wie z. B. in Homer und Heſiod, welche nach Herodot (II, 53), „den Griechen ihre Theogonie gemacht" indem ſie es ſey woher es wolle erhaltene und vorgefundene verworrene Vorſtellungen und Traditionen, dem Geiſte ihres Volkes entſprechend, zu beſtimmten Bildern und Vorſtellungen erhoben und gefeſtigt haben. Es iſt dieß nicht die Kunſt, welche den ſonſt ſchon auf ſeine Weiſe vollſtändig ausgedrückten Inhalt einer in Gedanken, Vorſtellung und Worten ſchon ausgebildeten fertigen Religion nun nur auf ihre Weiſe ausdrückt: d. h. nun auch in den Stein, auf Leinwand oder in Worte bringt, wie die Kunſt neuerer Zeit thut, welche, wenn ſie religiöſe Gegenſtände oder ebenſo wenn ſie Geſchichtliches behandelt, die vorhandenen Vorſtellungen und Gedanken zu Grunde liegen hat. Das Bewußtſeyn dieſer Religion iſt vielmehr das Product der denkenden Phantaſie, oder des Denkens, welches nur durch das Organ der Phantaſie erfaßt, und in ihren Geſtalten ſeinen Ausdruck hat.

Ob nun gleich in der wahrhaften Religion das unendliche Denken, der abſolute Geiſt, ſich offenbar gemacht hat und offenbar macht: ſo iſt das Gefäß, in welchem es ſich kund thut, das Herz, das vorſtellende Bewußtſeyn und der Verſtand des Endlichen. Die Religion iſt nicht nur überhaupt an jede Weiſe der Bildung — „den Armen wird das Evangelium gepredigt" — gerichtet: ſondern ſie muß, als Religion ausdrücklich als an das Herz und Gemüth gerichtet, in die Sphäre der Subjectivität hereintreten, und damit in das Gebiet der endlichen Vorſtellungsweiſe. Im wahrnehmenden und über die Wahrnehmungen reflectirenden Bewußtſeyn hat für die ihrer Natur nach ſpeculativen Verhältniſſe des Abſoluten der Menſch in ſeinem Vorrath nur endliche Verhältniſſe, welche ihm allein dienen können, es ſey in ganz eigentlichem oder aber auch in ſymboliſchem Sinne, jene Natur und Verhältniſſe des Unendlichen zu faſſen und auszuſprechen.

In der Religion, als der nächsten und unvermittelten Offenbarung Gottes, kann nicht nur die Form der Vorstellungsweise und des reflectirenden endlichen Denkens allein diejenige seyn, unter der er sich Daseyn im Bewußtseyn giebt, sondern diese Form soll es auch seyn, unter der er erscheint; denn diese ist es auch allein, welche für das religiöse Bewußtseyn verständlich ist. Es muß, um dieß deutlicher zu machen, etwas darüber gesagt werden, was Verstehen heißt. Es gehört nämlich dazu einerseits, wie oben bemerkt worden, die substantielle Grundlage des Inhalts, welche, als das absolute Wesen des Geistes an ihn kommend, sein Innerstes berührt, in demselben wiederklingt und darin Zeugniß von ihm erhält. Dieß ist die erste absolute Bedingniß des Verstehens; was nicht an sich in ihm ist, kann nicht in ihn hineinkommen, kann nicht für ihn seyn, — solcher Inhalt nämlich, der unendlich und ewig ist. Denn das Substantielle ist eben als unendlich dasjenige, was keine Schranke an demjenigen hat, auf welches es sich bezieht: denn sonst wäre es beschränkt, und nicht das wahrhaft Substantielle; und der Geist ist nur dasjenige nicht an sich, was endlich, äußerlich ist: denn eben das, was endlich und äußerlich ist, ist nicht mehr das, was an sich ist, sondern was für ein Anderes, was ins Verhältniß getreten ist. Aber indem nun andererseits das Wahre und Ewige gewußt werden, d. i. in das endliche Bewußtseyn treten, für den Geist seyn soll: so ist dieser Geist, für welchen es zunächst ist, der endliche, und die Weise seines Bewußtseyns besteht in den Vorstellungen und Formen endlicher Dinge und Verhältnisse. Diese Formen sind das dem Bewußtseyn Geläufige und Eingewohnte, die allgemeine Weise der Endlichkeit; welche Weise es sich angeeignet und zu dem allgemeinen Medium seines Vorstellens gemacht hat, auf welches Alles, was an dasselbe kommt, zurückgebracht seyn muß, damit es sich selbst darin habe und erkenne.

Die Stellung der Religion iſt dieſe, daß die Offenbarung der Wahrheit, die durch ſie an uns kommt, eine dem Menſchen äußerlich gegebene iſt; deshalb behauptet man auch, er habe ſich darin in Demuth zu beſcheiden, indem die menſchliche Vernunft für ſich ſelbſt nicht darauf kommen könne. Der Charakter der poſitiven Religion iſt, daß ihre Wahrheiten ſind, ohne daß man wiſſe, woher ſie gekommen; ſo daß der Inhalt, als gegebener, ein ſolcher iſt der über und jenſeits der Vernunft ſey. Irgend durch einen Propheten oder göttlichen Abgeſandten iſt die Wahrheit verkündet; wie Ceres und Triptolem, welche den Ackerbau und die Ehe eingeführt haben, deshalb von den Griechen geehrt wurden, ſo ſind die Völker auch gegen Moſes und Muhamed dankbar geworden. Dieſe Aeußerlichkeit, durch welches Individuum die Wahrheit gegeben worden, iſt etwas Geſchichtliches, das für den abſoluten Inhalt an und für ſich gleichgültig iſt, indem die Perſon nicht der Inhalt der Lehre ſelbſt iſt. Bei der chriſtlichen Religion iſt jedoch dieß Eigenthümliche, daß dieſe Perſon Chriſti ſelbſt, ſeine Beſtimmung, Sohn Gottes zu ſeyn, zur Natur Gottes ſelbſt gehört. Iſt Chriſtus für die Chriſten nur Lehrer, wie Pythagoras, Sokrates oder Columbus: ſo iſt dieß kein allgemeiner göttlicher Inhalt, keine Offenbarung oder Belehrung über die Natur Gottes, und über dieſe allein wollen wir belehrt ſeyn.

Allerdings muß die Wahrheit, es ſey auf welcher Stufe ſie ſelbſt ſtehe, zuerſt in äußerlicher Weiſe an die Menſchen kommen, als ein ſinnlich vorgeſtellter, gegenwärtiger Gegenſtand: wie Moſes Gott im feurigen Buſch erblickte, und ſich die Griechen den Gott in Marmorbildern oder ſonſtigen Vorſtellungen zum Bewußtſeyn gebracht haben. Das Weitere iſt aber, daß es bei dieſer äußerlichen Weiſe nicht bleibt und nicht bleiben ſoll, in der Religion wie in der Philoſophie. Solche Geſtalt der Phantaſie, oder ſolcher geſchichtlicher Inhalt, wie Chriſtus, ſoll für den Geiſt ein Geiſtiges werden; ſo hört er auf ein Aeußerliches zu ſeyn, denn die äußerliche Weiſe iſt die geiſtloſe. Wir ſollen Gott „im Geiſt und in

der Wahrheit" erkennen; Gott ist der allgemeine, der absolute, wesentliche Geist. In Ansehung des Verhältnisses des menschlichen Geistes zu diesem Geiste kommt es auf folgende Bestimmungen an.

Indem der Mensch eine Religion annehmen soll, so fragt sich: Was ist der Grund seines Glaubens? Die christliche Religion antwortet: Das Zeugniß des Geistes von diesem Inhalt. Christus verweist es den Pharisäern, daß sie Wunder wollen; der Geist allein vernimmt den Geist, das Wunder ist dagegen nur Ahnung des Geistes: und ist das Wunder Unterbrechung der Natur, so ist der Geist erst das wahrhafte Wunder gegen den Lauf der Natur. Der Geist selbst ist nur dieß Vernehmen seiner selbst. Es ist nur Ein Geist, der allgemeine göttliche Geist, — nicht daß er nur allenthalben ist; er ist nicht als Gemeinschaftlichkeit, als äußerliche Allheit nur in vielen oder allen Individuen, die wesentlich als Einzelne sind, zu fassen: sondern als das Durchdringende, als die Einheit seiner selbst und eines Scheines seines Andern, als des Subjectiven, Besondern. Er ist als allgemein sich Gegenstand, und so, als Besonderes bestimmt, dieses Individuum: als allgemein aber über dieß sein Anderes übergreifend, so daß sein Anderes und er selbst in Einem sind. Die wahrhafte Allgemeinheit erscheint, popular ausgedrückt, als zwei, das Gemeinschaftliche des Allgemeinen selbst und des Besondern. Im Vernehmen seiner selbst ist eine Entzweiung gesetzt, und der Geist ist die Einheit des Vernommenen und Vernehmenden. Der göttliche Geist, der vernommen wird, ist der objective; der subjective Geist vernimmt. Der Geist ist aber nicht passiv, oder die Passivität kann nur momentan seyn; es ist Eine geistige substantielle Einheit. Der subjective Geist ist der thätige, aber der objective Geist ist selbst diese Thätigkeit: der thätige subjective Geist, ist der den göttlichen Geist vernimmt und insofern er ihn vernimmt, ist der göttliche Geist selber. Dieß Verhalten des Geistes nur zu sich selbst ist die absolute Bestimmung; der göttliche Geist lebt in seiner

Gemeinde und ist darin gegenwärtig. Dieß Vernehmen ist Glaube genannt worden, das ist aber nicht ein historischer Glaube; wir Lutheraner, ich bin es und will es bleiben, haben nur jenen ursprünglichen Glauben. Diese Einheit ist nicht die Spinozistische Substanz, sondern die wissende Substanz im Selbstbewußtseyn, welches sich verunendlicht und zur Allgemeinheit verhält. Das Gerede von den Schranken des menschlichen Denkens ist seicht; Gott zu erkennen, ist der einzige Zweck der Religion. Das Zeugniß des Geistes vom Inhalt der Religion ist Religiosität selbst; es ist ein Zeugniß, das bezeugt und zugleich Zeugen ist. Der Geist zeugt sich selbst, und erst im Zeugniß; er ist nur, indem er sich zeugt, sich bezeugt, und sich zeigt oder manifestirt.

Das Weitere ist dieses, daß dieß Zeugniß, dieß innige Selbstbewußtseyn und Weben in sich selbst, sich entschließt: während es im eingehüllten Bewußtseyn der Andacht nicht zum eigentlichen Bewußtseyn eines Objects, sondern nur zum Bewußtseyn des Versenktseyns ins absolute Wesen, kam. Dieser durchdringende und durchgedrungene Geist tritt jetzt in die Vorstellung; Gott geht zum Andern über, macht sich zum Gegenständlichen. Hier treten alle Bestimmungen von Gegebenseyn und Empfangen ein, die uns in der Mythologie vorkommen; alles Historische, die positive Seite hat hier ihre Stelle. Um bestimmter zu sprechen, wir haben dann den Christus, der vor beinahe 2000 Jahren in die Welt gekommen. Aber, sagt er, „Ich bin bei euch bis an der Welt Ende: wo zwei in meinem Namen versammelt sind, bin ich bei euch:" werde ich nicht mehr sinnlich als Person gegenwärtig vor euch seyn, so „wird der Geist euch in alle Wahrheit leiten;" das äußerliche Verhältniß ist nicht das rechte, es wird sich aufheben.

Darin sind die zweierlei Stadien angegeben, erstens das Stadium der Andacht, des Cultus, z. B. beim Genuß des Nachtmahls: das ist das Vernehmen des göttlichen Geistes in der Gemeinde, worin der jetzt gegenwärtige, inwohnende, lebendige

Christus, als Selbstbewußtseyn, Wirklichkeit hat; das zweite Stadium ist das des entwickelten Bewußtseyns, wo der Inhalt Gegenstand wird: hier fliegt dieser jetzige, gegenwärtige, inwohnende Christus um 2000 Jahre zurück, wird in einen Winkel von Palästina relegirt, ist als diese geschichtliche Person fern zu Nazareth, zu Jerusalem. Analogisch ist es in der Griechischen Religion, wo der Gott in der Andacht zur prosaischen Bildsäule, zu Marmor wird: oder in der Malerei, wo es, wenn er zu Leinwand oder Holz wird, ebenfalls zu dieser Aeußerlichkeit kommt. Das Nachtmahl ist lutherisch nur im Glauben, im Genusse ein göttliches, nicht als Hostie noch verehrlich; so ist uns ein Heiligen-Bild nichts Anderes, als Stein oder ein Ding. Der zweite Standpunkt muß zwar der seyn, womit das Bewußtseyn anfängt; es muß von dem äußerlichen Vernehmen dieser Gestaltung ausgehen, das Berichtetwerden an sich kommen lassen, den Inhalt ins Gedächtniß aufnehmen. Bleibt es aber dabei, so ist das der ungeistige Standpunkt: auf diesem zweiten Standpunkt — in dieser historischen, todten Ferne — stehen bleiben, heißt den Geist verwerfen. Wer gegen den Heiligen Geist lügt, dessen Sünde kann nicht verziehen werden. Das Lügen aber gegen den Geist ist eben dieß, daß er nicht ein allgemeiner, nicht ein heiliger sey: d. h. daß Christus nur ein Getrenntes, Abgesondertes sey, nur eine andere Person, als diese Person, nur in Judäa gewesen; oder auch jetzt noch ist, aber jenseits, im Himmel, Gott weiß wo, nicht auf wirkliche, gegenwärtige Weise in seiner Gemeinde. Wer von der nur endlichen, nur menschlichen Vernunft, den nur Schranken der Vernunft spricht, der lügt gegen den Geist; denn der Geist, als unendlich, allgemein, sich selbst vernehmend, vernimmt sich nicht in einem Nur, in Schranken, im Endlichen als solchem, hat kein Verhältniß dazu: sondern vernimmt sich nur in sich, in seiner Unendlichkeit.

Sagt man von der Philosophie, sie erkenne das Wesen, so ist der Hauptpunkt dann dieser, daß das Wesen nicht ein dem

Aeußerliches iſt, deſſen Weſen es iſt. Beim weſentlichen Inhalt eines Buches z. B. abſtrahire ich von Band, Papier, Druckerſchwärze, Sprache, den vielen tauſend Buchſtaben, die darin ſtehen; der einfache allgemeine Inhalt, als das Weſen, iſt nicht außerhalb des Buches. Ebenſo iſt das Geſetz nicht außerhalb des Individuums; ſondern es macht das wahrhafte Seyn des Individuums aus. Das Weſen meines Geiſtes iſt alſo in meinem Geiſte ſelbſt, nicht draußen; es iſt mein weſentliches Seyn, meine Subſtanz ſelbſt, ſonſt bin ich weſenlos. Dieß Weſen iſt, ſo zu ſagen, der brennbare Stoff, der von dem allgemeinen Weſen, als ſolchem, als gegenſtändlichem, entzündet und erleuchtet werden kann; und nur inſofern dieſer Phosphor im Menſchen iſt, iſt das Erfaſſen, das Anzünden und Erleuchten möglich. Nur ſo iſt Gefühl, Ahnung, Wiſſen von Gott im Menſchen; ohne dieß wäre auch der göttliche Geiſt nicht das an und für ſich Allgemeine. Das Weſen iſt ſelbſt ein weſentlicher Inhalt, nicht das Inhaltsloſe, Unbeſtimmte; doch wie das Buch noch anderen Inhalt hat, ſo iſt auch am individuellen Geiſte eine große Maſſe anderer Exiſtenz, die nur zur Erſcheinung dieſes Weſentlichen gehört: und das Individuelle, mit äußerlicher Exiſtenz umgeben, muß von dieſem Weſen unterſchieden werden. Da das Weſen ſelber Geiſt, nicht ein Abſtractum iſt, ſo iſt „Gott nicht ein Gott der Todten, ſondern der Lebendigen," und zwar der lebendigen Geiſter.

Freundlos war der große Weltenmeiſter,
Fühlte Mangel, darum ſchuf er Geiſter,
Sel'ge Spiegel ſeiner Seligkeit.
Fand das höchſte Weſen ſchon kein Gleiches;
Aus dem Kelch des ganzen Geiſterreiches
Schäumt ihm die Unendlichkeit.

Die Religion iſt nun auch der Zuſtand, von dieſem Weſen zu wiſſen. Was aber die unterſchiedene Geſtalt des Wiſſens in der Religion und der Philoſophie betrifft, ſo erſcheint die Philoſophie

als zerstörend gegen dieß Verhältniß in der Religion gekehrt, daß der allgemeine Geist zunächst als äußerlich, in gegenständlicher Weise des Bewußtseyns scheint. Die Andacht, beim Aeußerlichen anfangend, kehrt dann selbst, wie schon erinnert, dieß Verhältniß um und hebt es auf; so wird die Philosophie durch die Andacht und den Cultus gerechtfertigt, und thut nur dasselbe, was sie thun. Der Philosophie ist es nun um das Zweifache zu thun: erstlich, wie der Religion in der Andacht, um den substantiellen Inhalt, die geistige Seele; und zweitens, dieses vor das Bewußtseyn als Gegenstand hervorzubringen, aber in Gestalt des Denkens. Die Philosophie denkt, begreift das, was die Religion als Gegenstand des Bewußtseyns vorstellt, es sey als Werk der Phantasie oder als geschichtliche Existenz. Im religiösen Bewußtseyn ist die Form des Wissens vom Gegenstande eine solche, die der Vorstellung angehört, also mehr oder weniger Sinnliches enthält. Daß Gott einen Sohn gezeugt (ein aus der natürlichen Lebendigkeit genommenes Verhältniß), so werden wir uns in der Philosophie nicht ausdrücken; der Gedanke, das Substantielle solches Verhältnisses wird darum in der Philosophie doch anerkannt. Indem die Philosophie ihren Gegenstand denkt, hat sie den Vortheil, daß die beiden Stadien des religiösen Bewußtseyns, die in der Religion unterschiedene Momente sind, in dem philosophischen Denken in Eine Einheit vereint sind.

Diese beiden Formen sind es, die verschieden von einander sind, und die darum als entgegengesetzt, als einander widerstreitend erscheinen können; und es ist natürlich und eine nothwendige Erscheinung, daß, so zu sagen, in ihrem bestimmtern Auftreten sie nur ihrer Verschiedenheit sich bewußt sind, und daß sie daher zuerst feindselig gegen einander auftreten. In der Erscheinung ist das Erste das Daseyn, d. h. ein bestimmtes Fürsichseyn gegen das Andere; es ist das Spätere, daß das Denken sich selbst concreter faßt, sich in sich vertieft, und der Geist als solcher ihm zum Bewußtseyn kommt. Früher ist der Geist abstract,

in dieſer Befangenheit weiß er ſich verſchieden und in Entgegenſetzung gegen das Andere; indem er ſich concreter erfaßt, ſo iſt er nicht mehr bloß in der Beſtimmtheit befangen, nur in dieſem Unterſchiedenen ſich wiſſend und beſitzend: ſondern er iſt das Allgemeine, das, indem es ſich beſtimmt, ſein Anderes in ſich enthält. Als concrete Geiſtigkeit faßt er ebenſo das Subſtantielle in der Geſtalt, die von ihm verſchieden erſchien, deren Erſcheinung er nur gefaßt und ſich gegen dieſe gekehrt hatte: erkennt in deren Inhalt, in deren Innerem nunmehr ſich ſelbſt, faßt jetzt erſt ſein Gegentheil und läßt ihm Gerechtigkeit widerfahren.

Ueberhaupt iſt dieß der Gang dieſes Gegenſatzes in der Geſchichte, daß das Denken zu allererſt nur innerhalb der Religion unfrei in einzelnen Aeußerungen ſich hervorthut; zweitens erſtarkt es, fühlt ſich als auf ſich beruhend, nimmt und benimmt ſich feindſelig gegen die andere Form, und erkennt ſich nicht darin; das Dritte iſt, daß es damit endet, in dieſem Andern ſich ſelber anzuerkennen. Oder aber das Philoſophiren hat damit anfangen müſſen, ſein Geſchäft ganz für ſich zu treiben, das Denken von allem Volksglauben zu iſoliren, und ſich für ein ganz anderes Feld zu nehmen, für ein Feld, dem die Welt der Vorſtellung zur Seite liege; ſo daß ſie ganz ruhig neben einander beſtanden, oder vielmehr, daß es überhaupt noch zu keiner Reflexion auf ihren Gegenſatz kam. Ebenſo wenig kam der Gedanke, ſie verſöhnen zu wollen, da denn im Volksglauben derſelbe Inhalt aufgezeigt würde als nur in einer andern äußern Geſtalt, als im Begriffe, vorhanden: d. h. der Gedanke, den Volksglauben erklären und rechtfertigen zu wollen, um ſo die Begriffe des freien Denkens ſelbſt wieder in der Weiſe der Volksreligion ausdrücken zu können.

So ſehen wir die Philoſophie zuerſt gebunden, und innerhalb des Kreiſes des Griechiſchen Heidenthums befangen; hierauf, ſich auf ſich ſetzend, tritt ſie der Volksreligion entgegen und nimmt eine feindſelige Stellung an, bis ſie deren Inneres erfaßt und in

ihr ſich erkennt. So huldigten die älteren Griechiſchen Philoſophen meiſt der Volksreligion, wenigſtens waren ſie ihr nicht entgegen und reflectirten nicht darauf. Spätere, ja ſchon Xenophanes, griffen aufs Heftigſte die Volksvorſtellungen an; und ſo traten viele ſogenannte Atheiſten auf. Wie die Gebiete der Volksvorſtellungen und des abſtractern Denkens ruhig neben einander ſtanden, ſehen wir aber auch noch an ſpätern gebildetern Griechiſchen Philoſophen, mit deren ſpeculativem Treiben die Ausübung des Cultus, das fromme Anrufen der Götter, Opferbringen u. ſ. w. ganz ehrlich, nicht als eine Heuchelei, zuſammen beſtand. Sokrates wurde angeklagt, andere Götter als die Volksreligion zu lehren: allerdings war ſein *δαιμόνιον* dem Principe der Griechiſchen Sittlichkeit und Religion entgegen; aber er hat zugleich ganz ehrlich die Gebräuche ſeiner Religion mitgemacht, und wir wiſſen, daß ſein letztes Wort noch war, ſeinen Freunden aufzugeben, daß ſie dem Aeskulap einen Hahn opfern ſollten, — ein Verlangen, das mit den durchgeführten Gedanken des Sokrates vom Weſen Gottes, vornehmlich der Moralität, nicht zuſammen beſtehen kann. Plato eiferte gegen die Dichter und ihre Götter. Erſt ganz ſpät erkannten die Neuplatoniker in der von den Philoſophen früher verworfenen Volksmythologie den allgemeinen Inhalt, indem ſie dieſelbe in Gedankenbedeutung um- und überſetzten, und dieſe Mythologie ſelbſt für ihre Philoſopheme als eine Bilderſprache ſymboliſch gebrauchten.

Ebenſo in der chriſtlichen Religion ſehen wir zuerſt das Denken unſelbſtſtändig ſich mit der Geſtalt dieſer Religion in Verbindung ſetzen und ſich innerhalb derſelben bewegen, d. h. ſie zu Grunde legen und von der abſoluten Vorausſetzung der chriſtlichen Lehre ausgehen. Später ſehen wir den Gegenſatz von ſogenanntem Glauben und ſogenannter Vernunft, nachdem dem Denken die Fittige erſtarkt ſind; der junge Adler fliegt für ſich zur Sonne der Wahrheit auf, aber noch als Raubthier gegen die Religion gewendet bekämpft er ſie. Das Späteſte iſt, daß

die Philoſophie dem Inhalt der Religion durch den ſpeculativen Begriff, d. i. vor dem Gedanken ſelbſt, Gerechtigkeit widerfahren laſſe; dafür muß der Begriff ſich concret erfaßt haben, zur concreten Geiſtigkeit durchgedrungen ſeyn. Dieß muß der Standpunkt der Philoſophie der jetzigen Zeit ſeyn, ſie iſt innerhalb des Chriſtenthums entſtanden und kann keinen anderen Inhalt als der Weltgeiſt ſelber haben; wenn er ſich in der Philoſophie begreift, ſo begreift er ſich auch in jener Geſtalt, die vorher ihr feindſelig war.

So hat alſo die Religion einen gemeinſchaftlichen Inhalt mit der Philoſophie, und nur die Formen ſind verſchieden; und es handelt ſich nur darum, daß die Form des Begriffs ſo weit vollendet wird, den Inhalt der Religion erfaſſen zu können. Wahrhaft iſt nur dasjenige, was man die Myſterien der Religion genannt hat; ſie ſind das Speculative der Religion, wie bei den Neuplatonikern *μυεῖν*, *μυεῖσθαι* (eingeweiht werden), heißt: ſich mit ſpeculativen Begriffen beſchäftigen. Unter Myſterien verſteht man, oberflächlich genommen, das Geheimnißvolle, was ein ſolches bleibt und nicht bekannt wird. In den Eleuſiniſchen Myſterien war aber nichts Unbekanntes; alle Athenienſer waren darin eingeweiht, nur Sokrates ſchloß ſich aus. Das öffentliche Bekanntmachen vor Fremden war das Einzige, was verboten war, wie es denn auch Verſchiedenen zum Verbrechen gemacht wurde. Es ſollte nur als von Etwas Heiligem nicht geſprochen werden; Herodot ſagt oft (z. B. II., 45—47.) ausdrücklich, er wolle von den Aegyptiſchen Gottheiten und Myſterien ſprechen, ſo weit es heilig ſey: er wiſſe noch Mehreres, aber es ſey nicht heilig, davon zu ſprechen. In der chriſtlichen Religion heißen die Dogmata Myſterien; ſie ſind das, was man von der Natur Gottes weiß. Dieß iſt auch nichts Geheimes, in ihr wiſſen es alle Mitglieder, und dadurch unterſcheiden ſie ſich von denen anderer Religionen; ſo heißt alſo Myſterium auch hier nicht etwas Unbekanntes, denn alle Chriſten ſind im Geheimniß. Die

Myſterien ſind ihrer Natur nach, als ſpeculativer Inhalt, freilich geheim für den Verſtand, nicht aber für die Vernunft; ſie ſind gerade das Vernünftige im Sinne des Speculativen. Der Verſtand faßt das Speculative, was eben das Concrete iſt, nicht, indem er die Unterſchiede ſchlechthin in ihrer Trennung feſthält; auch das Myſterium enthält ihren Widerſpruch, es iſt aber zugleich die Auflöſung deſſelben.

Die Philoſophie iſt dagegen dem ſogenannten Rationalismus in der neuern Theologie entgegen, welcher die Vernunft immer im Munde führt, aber nur trockener Verſtand iſt; von der Vernunft iſt nichts darin zu erkennen, als das Moment des Selbſtdenkens, das aber nur abſtractes Denken iſt. Wenn der Verſtand, der die Wahrheiten der Religion nicht faßt, ſich als Aufklärung Vernunft nennt, und den Herrn und Meiſter ſpielte, ſo irrte er. Der Rationalismus iſt der Philoſophie, dem Inhalt und der Form nach, entgegengeſetzt: denn er hat den Inhalt, hat den Himmel leer gemacht, und Alles zu endlichen Verhältniſſen heruntergeſetzt; ſeine Form aber iſt ein unfreies Räſonniren, kein Begreifen. Der Supranaturalismus iſt in der Religion dem Rationalismus entgegengeſetzt, und wenn auch der Philoſophie in Anſehung des wahrhaften Inhalts verwandt, ſo doch der Form nach von ihr verſchieden; denn er iſt ganz geiſtlos und hölzern geworden, und nimmt äußerliche Autorität zur Rechtfertigung an. Die Scholaſtiker waren nicht ſolche Supranaturaliſten; ſie haben denkend, begreifend das Dogma der Kirche erkannt. Wenn die Religion in der Starrheit ihrer abſtracten Autorität gegen das Denken von ſich behauptet, daß „die Pforten der Hölle ſie nicht überwinden werden:“ ſo iſt die Pforte der Vernunft ſtärker, als die Pforte der Hölle, nicht die Kirche zu überwinden, ſondern ſich mit ihr zu verſöhnen. Die Philoſophie, als begreifendes Denken dieſes Inhalts, hat in Rückſicht auf das Vorſtellen der Religion den Vortheil, daß ſie Beides verſteht: ſie kann die Religion verſtehen, ſie verſteht auch den Rationalismus und den

Supranaturalismus, und auch ſich. Aber nicht iſt es auch umgekehrt der Fall; die Religion, auf dem Standpunkt der Vorſtellung ſtehend, verſteht nur das, was mit ihr auf gleichem Standpunkt ſteht, nicht die Philoſophie, den Begriff, die allgemeinen Denkbeſtimmungen. Oft iſt einer Philoſophie nicht Unrecht gethan, wenn man derſelben ihren Gegenſatz gegen die Religion vorgeworfen hat; aber auch oft iſt ihr Unrecht geſchehen, wenn dieß vom religiöſen Standpunkt aus gethan iſt.

Für den Geiſt, wie er an und für ſich iſt, iſt die Geſtalt der Religion nothwendig; ſie iſt die Form des Wahrhaften, wie es für alle Menſchen, für jede Weiſe des Bewußtſeyns iſt. Dieſe allgemeine Bildung der Menſchen iſt erſtens das ſinnliche Bewußtſeyn, und dann zweitens die Einmiſchung der Form des Allgemeinen in die ſinnliche Erſcheinung, die Reflexion; das vorſtellende Bewußtſeyn, das Mythiſche, Poſitive, Geſchichtliche iſt die Form, welche zur Verſtändlichkeit gehört. Das im Zeugniß des Geiſtes enthaltene Weſen wird dem Bewußtſeyn nur Gegenſtand, wenn es in verſtändlicher Form erſcheint; d. h. das Bewußtſeyn muß mit dieſen Formen ſchon ſonſt aus dem Leben und der Erfahrung bekannt ſeyn. Weil nun das denkende Bewußtſeyn nicht die äußerlich allgemeine Form für alle Menſchen iſt: ſo muß das Bewußtſeyn des Wahrhaften, des Geiſtigen, des Vernünftigen, die Form der Religion haben; dieß iſt die allgemeine Rechtfertigung dieſer Geſtalt.

Wir haben hiermit den Unterſchied von Philoſophie und Religion auseinander gelegt; es bleibt aber noch in Beziehung auf das, was wir in der Geſchichte der Philoſophie abhandeln wollen, Einiges zu bemerken übrig, was theilweiſe aus dem Geſagten folgt. Namentlich iſt die Frage zu beantworten, wie wir uns zu dieſem Verwandten in der Geſchichte der Philoſophie zu verhalten haben.

β. Religiöſer, von der Geſchichte der Philoſophie auszuſchließender Inhalt.

αα. Die Mythologie begegnet uns zuerſt; und ſie ſcheint

in die Geschichte der Philosophie gezogen werden zu können. Sie ist zwar ein Product der Phantasie, aber nicht der Willkür, wiewohl diese hier auch ihren Sitz hat. Sondern die Hauptsache der Mythologie ist das Werk der phantasirenden Vernunft, die sich das Wesen zum Gegenstande macht, aber noch kein anderes Organ hat, als die sinnliche Vorstellungsweise; so daß die Götter in menschlicher Gestalt erscheinen. Die Mythologie kann nun studirt werden für die Kunst u. s. w.; der denkende Geist muß aber den substantiellen Inhalt, den Gedanken, das Philosophem, das implicite darin enthalten ist, aufsuchen, wie man in der Natur Vernunft sucht. Diese Weise, die Mythologie zu behandeln, war die der Neuplatoniker; in neuern Zeiten ist es vornehmlich ein Geschäft meines Freundes Creuzer in der Symbolik gewesen. Diese Behandlungsart wird von Andern angefeindet und verdammt: man müsse nur historisch zu Werke gehen, es sey aber unhistorisch, wenn in eine Mythe ein Philosophem hineingelegt, — oder heraus erklärt werde, welches die Alten dabei nicht gedacht haben. Dieß ist einerseits ganz richtig; denn es ist dieß eine Betrachtungsweise Creuzers und auch der Alexandriner, die sich damit beschäftigt haben. Im bewußten Denken haben die Alten nicht solch' Philosophem vor sich gehabt, das behauptet aber auch Niemand; daß indessen solcher Inhalt nicht implicite darin sey, ist ein absurder Einwand. Als Producte der Vernunft (aber nicht der denkenden) enthalten die Religionen der Völker, so auch die Mythologien, sie mögen noch so einfach, ja läppisch erscheinen, wie ächte Kunstwerke, allerdings Gedanken, allgemeine Bestimmungen, das Wahre; denn der Instinct der Vernünftigkeit liegt ihnen zu Grunde. Damit ist verbunden, daß, indem das Mythologische in die sinnliche Betrachtungsweise übergeht, sich mancherlei zufälliger, äußerlicher Stoff einmischt; denn die Darstellung des Begriffs auf sinnliche Weise enthält immer eine Unangemessenheit, da der Boden der Phantasie die Idee nicht auf wahrhafte Weise ausdrücken kann. Diese sinnliche Gestalt, welche

auf eine hiſtoriſche oder natürliche Weiſe hervorgebracht wird, muß nach vielen Seiten beſtimmt werden; und dieſe äußerliche Beſtimmtheit muß mehr oder weniger von der Beſchaffenheit ſeyn, der Idee nicht zu entſprechen. Es kann auch ſeyn, daß in jener Erklärung viele Irrthümer enthalten ſind, beſonders wenn es auf das Einzelne hinausgeht: die Menge von Gebräuchen, Handlungen, Geräthen, Gewändern, Opfern u. ſ. f. kann allerdings etwas der Idee Analogiſches enthalten; ſolche Beziehung iſt aber ſehr entfernt, und viele Zufälligkeiten müſſen ſich dabei einfinden. Daß aber eine Vernunft darin iſt, iſt für weſentlich anzuerkennen; und die Mythologie ſo zu faſſen, iſt eine nothwendige Betrachtungsweiſe.

Allein aus unſerer Geſchichte der Philoſophie muß die Mythologie ausgeſchloſſen bleiben. Der Grund davon liegt darin, daß es uns in der Philoſophie nicht um Philoſopheme überhaupt zu thun iſt, um Gedanken, die nur implicite in irgend einer Darſtellung enthalten ſind: ſondern um Gedanken, die heraus ſind, und nur inſofern ſie heraus ſind, — ſofern ſolcher Inhalt, den die Religion hat, in der Form des Gedankens zum Bewußtſeyn gekommen iſt; und dieß iſt eben der ungeheure Unterſchied, den wir oben als Anlage und Wirklichkeit ſahen. Die Philoſopheme, die implicite in der Religion, enthalten ſind, gehen uns alſo nichts an; ſie müſſen als Gedanken ſeyn, denn nur der Gedanke iſt die abſolute Form der Idee.

In vielen Mythologien werden freilich Bilder gegeben und ihre Bedeutung zugleich: oder die Bilder führen die Bedeutung doch nahe mit ſich. Die alten Perſer verehrten die Sonne oder das Feuer überhaupt als das höchſte Weſen; der Urgrund in der Perſiſchen Religion iſt Zervane Akerene, die unbegrenzte Zeit, die Ewigkeit. Dieß einfache unendliche Weſen habe nach Diogenes Laertius (I. 8.) „die zwei Principien, Ormuzd (Ὡρομάσδης) und Ahriman (Ἀρειμάνιος), die Herren des Guten und des Böſen" Plutarch in der Schrift über Iſis und Oſiris (T. II. p. 369. ed. Xyl.) ſagt: „Es ſey nicht Ein Weſen, welches das Ganze halte

und regiere, ſondern Gutes ſey mit Böſem vermiſcht, überhaupt bringe die Natur nichts Reines und Einfaches hervor; ſo ſey es nicht Ein Ausſpender, der aus zwei Fäſſern uns ein Getränk, wie ein Wirth, austheile und miſche. Sondern durch zwei entgegengeſetzte feindſelige Principien, deren das eine rechts ſich richte, das andere nach der entgegengeſetzten Seite treibe, werde, wenn nicht die ganze Welt, wenigſtens dieſe Erde auf ungleiche Weiſe bewegt. Zoroaſter habe dieß vorzüglich ſo vorgeſtellt, daß das eine Princip (Ormuzd) das Licht ſey, das andere aber (Ahriman) die Finſterniß; ihre Mitte (*μέσος δὲ ἀμφοῖν*) ſey Mithra, daher ihn die Perſer Vermittler (*μεσίτης*) nennen." Mithra iſt dann auch die Subſtanz, das allgemeine Weſen, die Sonne zur Totalität erhoben. Er iſt nicht Vermittler zwiſchen Ormuzd und Ahriman, als ob er Frieden ſtiften ſollte, ſo daß Beide beſtehen blieben; er hat nicht Theil am Guten und Böſen als ein unſelig Mittelding, ſondern ſteht auf der Seite des Ormuzd und ſtreitet mit ihm gegen das Böſe. Ahriman wird zuweilen der erſtgeborne Lichtſohn genannt; aber nur Ormuzd iſt im Lichte geblieben. Bei der Schöpfung der ſichtbaren Welt ſetzte Ormuzd auf die Erde in ſein unbegreifliches Lichtreich das feſte Gewölbe des Himmels, das oberhalb noch allenthalben mit dem erſten Urlichte umgeben iſt. Mitten auf der Erde iſt der hohe Berg Albordi, der bis ins Urlicht reicht. Ormuzd' Lichtreich befindet ſich ungetrübt über dem feſten Gewölbe des Himmels und auf dem Berge Albordi; und ſo war es auch auf der Erde bis ins dritte Zeitalter. Jetzt brach Ahriman, deſſen Nachtreich vorher unter der Erde beſchränkt war, in Ormuzd' Körperwelt ein, und herrſchte gemeinſchaftlich mit ihm. Nun iſt der Raum zwiſchen Himmel und Erde zur Hälfte in Licht und Nacht getheilt. Wie Ormuzd vorher nur einen Geiſterſtaat des Lichts, ſo hatte Ahriman nur einen der Nacht; nun aber, als eingedrungen, ſetzte er der irdiſchen Lichtſchöpfung eine irdiſche Nachtſchöpfung entgegen. Von nun an ſtehen zwei Körperwelten einander gegenüber, eine

reine und gute, und eine unreine und böse; dieser Gegensatz geht durch die ganze Natur. Auf Albordi hat Ormuzd den Mithra als Mittler für die Erde geschaffen; der Zweck der Schöpfung der Körperwelt ist kein anderer, als durch sie die von ihrem Schöpfer abgefallenen Wesen wieder zurückzuführen, sie wieder gut, und dadurch das Böse auf ewig verschwinden zu machen. Die Körperwelt ist der Schau- und Kampfplatz zwischen Gut und Böse; aber der Kampf des Lichts und der Finsterniß ist nicht ein absolut unaufgelöster Gegensatz an sich, sondern ein vorübergehender, worin Ormuzd, das Princip des Lichtes, siegen wird.

Ich bemerke hierüber, daß, wenn wir die Momente in diesen Vorstellungen, die eine nähere Beziehung auf Philosophie haben, betrachten, uns daran in dieser Rücksicht bloß das Allgemeine dieses Dualismus interessant und merkwürdig seyn kann, mit welchem der Begriff nothwendig gesetzt ist; denn dieser ist eben an ihm unmittelbar das Gegentheil seiner selbst, im Andern Einheit seiner selbst mit sich: ein einfaches Wesen, dessen absoluter Gegensatz als Gegensatz des Wesens und der Aufhebung desselben erscheint. Indem von Beiden eigentlich nur das Lichtprincip das Wesen ist, das Princip der Finsterniß aber das Nichtige: so fällt das Lichtprincip mit dem Mithra, der vorhin als das höchste Wesen genannt wurde, selbst zusammen. Der Gegensatz hat den Schein der Zufälligkeit abgelegt; aber das geistige Princip wird von dem physischen nicht geschieden, indem das Gute und das Böse zugleich als Licht und Finsterniß bestimmt werden. Wir sehen also hier ein Losreißen des Gedankens von der Wirklichkeit, und zugleich nicht ein Losreißen, wie es nur in der Religion Statt findet, so daß das Uebersinnliche selbst wieder auf sinnliche begriffslose zerstreute Weise vorgestellt ist; sondern die ganze Zerstreuung des Sinnlichen ist in den einfachen Gegensatz zusammengenommen, die Bewegung ebenso einfach vorgestellt. Diese Bestimmungen liegen dem Gedanken

viel näher, es ſind nicht bloße Bilder; aber auch ſolche Mythen gehen die Philoſophie nichts an. Nicht der Gedanke iſt darin das Erſte, ſondern die Form der Mythe bleibt das Ueberwiegende. In allen Religionen findet ſich dieß Schwanken zwiſchen Bildlichem und Gedanken; und eine ſolche Vermiſchung liegt eben noch außerhalb der Philoſophie.

Dieſelbe Bewandniß hat es unter den Phöniciern mit Sanchuniathons Kosmogonie. Dieſe Fragmente, welche ſich bei Euſebius (**Praepar. Evang. I., 10.**) finden, ſind aus eines Grammatikers Philo aus Biblus Ueberſetzung des Sanchuniathon ins Griechiſche aus dem Phöniciſchen; Philo lebte zu Vespaſians Zeiten, und ſchreibt dem Sanchuniathon ein hohes Alter zu. Es heißt darin: „Die Principien der Dinge ſeyen ein Chaos, in welchem die Elemente unentwickelt unter einander lagen, und ein Luftgeiſt. Dieſer ſchwängerte das Chaos, und erzeugte mit ihm einen ſchleimigten Stoff, Mot (*ἰλύν*), der die lebendigen Kräfte und Samen der Thiere in ſich enthielt. Durch die Vermiſchung des Mot mit der Materie des Chaos und die daraus entſtandene Gährung trennten ſich die Elemente. Die Feuertheile ſtiegen in die Höhe und bildeten die Geſtirne. Durch den Einfluß dieſer auf die Luft wurden Wolken erzeugt. Die Erde ward fruchtbar. Aus der durch das Mot in Fäulniß übergegangenen Miſchung von Waſſer und Erde entſtanden die Thiere, unvollkommen und ohne Sinne. Dieſe erzeugten wieder andere Thiere, vollkommener und mit Sinnen begabt. Die Erſchütterung des Donners beim Gewitter war es, welche die erſten Thiere, die in ihren Samenhüllen ſchliefen, zum Leben erwachen ließ.“[1]

Die Fragmente des Beroſus unter den Chaldäern wurden aus Joſephus, Syncellus und Euſebius unter dem Titel **Berosi Chaldaica** von Scaliger als Anhang zu ſeiner Schrift **De emendatione temporum**, geſammelt, und finden ſich vollſtändig in Fabricius'

[1] **Sanchuniathonis Fragm. ed. Rich. Cumberland, Lond. 1720, 8;** deutſch von J. P. Kaſſel, Magdeb. 1755, 8., S. 1—4.

Griechiſcher Bibliothek (T. XIV., p. 175—211.) Beroſus lebte zu Alexanders Zeit, ſoll ein Prieſter des Bel geweſen ſeyn, und aus den Tempelarchiven zu Babylon geſchöpft haben. Er ſagt: „Der urſprüngliche Gott ſey Bel, die Göttin Omoroka (das Meer); neben dieſen habe es aber noch andere Götter gegeben. Bel ſchnitt die Omoroka mitten durch, um aus ihren Theilen den Himmel und die Erde zu bilden. Hierauf ſchnitt er ſich ſelbſt den Kopf ab, und aus den Tropfen ſeines göttlichen Bluts entſtand das Menſchengeſchlecht. Nach Schöpfung des Menſchen verſcheuchte Bel die Finſterniß, ſchied Himmel und Erde, und formte die Welt zu ihrer natürlichern Geſtalt. Da einzelne Gegenden der Erde ihm noch nicht bevölkert genug ſchienen, ſo zwang er einen anderen Gott, ſich ſelbſt Gewalt anzuthun, und aus dem Blute deſſelben wurden mehr Menſchen und andere Thiergattungen erzeugt. Die Menſchen lebten Anfangs wild und ohne Cultur, bis ein Ungeheuer“ (welches Beroſus Oannes nennt) „ſie zu einem Staate vereinigte, ſie Künſte und Wiſſenſchaften lehrte und zur Humanität überhaupt erzog. Das Ungeheuer ſtieg zu dieſem Zweck bei Aufgang der Sonne aus dem Meer, und beim Untergange verbarg es ſich wieder unter die Fluthen.“

ββ. Das Mythologiſche kann auch zweitens die Prätenſion machen, eine Art und Weiſe des Philoſophirens zu ſeyn. Es hat Philoſophen gegeben, die ſich der mythiſchen Form bedienten, um ihre Philoſopheme der Phantaſie näher zu bringen, indem ſie den Gedanken zum Inhalt des Mythus machten. Bei den alten Mythen iſt aber der Mythus nicht bloße Hülle; man hat den Gedanken nicht bloß gehabt, und ihn nur verſteckt. In unſerer reflectirenden Weiſe kann dieß geſchehen: die urſprüngliche Poeſie geht aber nicht aus von der Trennung der Proſa und Poeſie. Haben Philoſophen Mythen gebraucht, ſo iſt es meiſt der Fall, daß ſie den Gedanken gehabt und dazu nun das Bild geſucht haben; ſo hat Plato viel ſchöne Mythen. Auch Andere haben mythiſch geſprochen: z. B. Jacobi, der in der

Form der christlichen Religion Philosophie treibt, und auf diese Weise die speculativsten Dinge sagt. Diese Form ist aber nicht die passende für die Philosophie; der Gedanke, der sich selbst zum Gegenstande hat, muß auch zu seiner Form, zur Form des Gedankens sich erhoben haben. Plato wird oft wegen seiner Mythen geschätzt; er soll damit ein höheres Genie, als sonst Philosophen vermögen, bewiesen haben. Man meint, die Mythen des Plato seyen vortrefflicher, als die abstracte Weise des Ausdrucks; und es ist allerdings eine schöne Darstellung im Plato. Genauer betrachtet ist es zum Theil das Unvermögen, auf die reine Weise des Gedankens sich auszudrücken, zum Theil spricht Plato auch nur in der Einleitung so; wo er aber auf die Hauptsache kommt, drückt er sich anders aus, wie z. B. im Parmenides einfache Gedankenbestimmungen ohne Bildliches ausgedruckt sind. Nach Außen mögen jene Mythen freilich dienen, indem man von der speculativen Höhe herunter geht, um leichter Vorstellbares zu geben; der Werth Platos liegt aber nicht in den Mythen. Ist das Denken einmal so erstarkt, um in sich selbst, in seinem Elemente, sich sein Daseyn zu geben: so ist die Mythe ein überflüssiger Schmuck, wodurch die Philosophie nicht gefördert wird. Oft hält man sich nur an diese Mythen. So ist Aristoteles mißverstanden worden, weil er hie und da Vergleichungen einstreut; die Vergleichung kann nicht dem Gedanken ganz angemessen seyn, sondern enthält immer noch mehr. Die Ungeschicklichkeit, den Gedanken als Gedanken vorzustellen, greift zu den Hülfsmitteln, in sinnlicher Form sich auszudrücken. Versteckt soll der Gedanke durch den Mythus auch nicht werden; die Absicht des Mythischen ist vielmehr, den Gedanken auszudrücken, zu enthüllen. Dieser Ausdruck, das Symbol ist freilich mangelhaft; wer den Gedanken in Symbole versteckt, hat ihn noch nicht; denn der Gedanke ist das sich Offenbarende, das Mythische also nicht ein adäquates Medium für den Gedanken. Aristoteles (Metaph. III. 4.) sagt: „Von denen, welche mythisch philosophiren, ist es

nicht der Mühe werth, ernſtlich zu handeln;“ es iſt dies nicht die Form, in welcher der Gedanke ſich vortragen läßt, ſondern nur eine untergeordnete Weiſe.

Es ſchließt ſich hieran eine verwandte Weiſe an, allgemeinen Inhalt darzuſtellen: in Zahlen, Linien, geometriſchen Figuren; ſie ſind bildlich, aber nicht concret bildlich, wie die Mythen. So kann man ſagen: die Ewigkeit ſey ein Kreis, die Schlange, die ſich in den Schwanz beißt; das iſt nur ein Bild, der Geiſt bedarf aber eines ſolches Symbols nicht. Es giebt Völker, die ſich an dieſe Darſtellungsweiſe gehalten; aber mit ſolchen Formen geht es nicht weit. Die abſtracteſten Beſtimmungen kann man wohl in dieſem Elemente ausdrücken; aber will man weiter gehen, ſo giebt es Verwirrung. Wie eben die Freimaurer Symbole haben, die für tiefe Weisheit gelten — tief, wie man einen Brunnen tief nennt, deſſen Boden man nicht ſehen kann —: ſo kommt leicht den Menſchen das tief vor, was verborgen iſt, als ſtecke etwas Tiefes dahinter. Aber wenn es verſteckt iſt, ſo iſt auch der Fall möglich, daß Nichts dahinter iſt, wie bei den Freimaurern das außerhalb und Vielen auch innerhalb ganz Verborgene, woran ſie nichts Ausgezeichnetes in Kenntniſſen und Wiſſenſchaften, am wenigſten in der Philoſophie beſitzen. Der Gedanke iſt vielmehr eben dieß, ſich zu manifeſtiren; dieß iſt ſeine Natur, dieß er ſelbſt, klar zu ſeyn. Manifeſtiren iſt nicht gleichſam ein Zuſtand, der ſeyn und auch nicht ſeyn kann, ſo daß der Gedanke noch Gedanke bliebe, wenn er nicht manifeſtirt wäre: ſondern Manifeſtiren iſt ſelbſt ſein Seyn. Zahlen, wie bei den Pythagoreern bemerkt werden wird, ſind unpaſſende Medien, den Gedanken zu faſſen: ſo *μονάς, δυάς, τριάς* beim Pythagoras, als Einheit, Unterſchied, und Einheit der Einheit und des Unterſchiedes. In der Dreiheit kommen allerdings die beiden Erſten durch Addition zuſammen; ſolche Verbindung iſt aber die ſchlechteſte Form der Einheit. Die Drei erſcheint auf tiefere Weiſe in der Religion als Dreiei-

nigkeit, in der Philosophie als Begriff; Zählen ist aber eine schlechte Manier. Dasselbe Vorurtheil ist es, als ob Figurationen des Raumes fähig wären, das Absolute auszudrücken. Man spricht auch von der Philosophie der Chinesen, des Foë; bei denen man es auch findet, daß sie durch Zahlen die Gedanken darstellen. Doch haben die Chinesen ihre Symbole auch erklärt, also die Bestimmung heraus gesetzt. Die allgemeinen einfachen Abstractionen haben allen Völkern, die zu einiger Bildung gekommen, vorgeschwebt.

γγ. Es ist noch drittens zu bemerken, daß die Religion als solche, nicht blos in Weise der Kunst dargestellt, und weiter auch die Poesie wirkliche Gedanken enthält. In Dichtern, deren Kunst die Sprache zum Elemente hat, finden wir überall tiefe, allgemeine Gedanken über das Wesentliche; in der Indischen Religion besonders werden dergleichen ausdrücklich ausgesprochen, bei den Indiern läuft aber Alles durch einander. Man sagt daher, solche Völker haben auch eigentliche Philosophie gehabt; die interessanten allgemeinen Gedanken in Indischen Büchern schränken sich aber auf das Abstracteste ein, auf die Vorstellung von Entstehen und Untergehen, von einem Kreislauf darin. So ist das Bild des Phönix bekannt; es ist aus dem Morgenlande überhaupt gekommen. So finden wir bei den Alten Gedanken über Leben und Sterben, Uebergang des Seyns ins Vergehen: aus Leben komme Tod, aus Tod Leben; im Seyn, Positiven sey selbst schon das Negative enthalten. Das Negative soll ebenso selbst schon in sich das Positive enthalten; alle Veränderung, aller Proceß der Lebendigkeit bestehe darin. Solche Gedanken kommen aber nur gelegentlich vor, für eigentliche Philosopheme sind sie nicht zu nehmen. Sondern Philosophie ist nur dann vorhanden, wenn der Gedanke, als solcher, zur absoluten Grundlage und Wurzel alles Uebrigen gemacht wird; das ist in solchen Darstellungen nicht der Fall.

Die Philosophie hat nicht Gedanken über Etwas, einen Ge-

genſtand, der ſchon vorher als Subſtrat zu Grunde liegt; ihr Inhalt iſt ſelbſt ſchon Gedanke, der allgemeine Gedanke, der ſchlechthin das Erſte ſeyn ſoll: oder das Abſolute in der Philoſophie muß als Gedanke ſeyn. In der Griechiſchen Religion finden wir die Gedankenbeſtimmung „ewige Nothwendigkeit;" das iſt ein abſolutes, ſchlechthin allgemeines Verhältniß. Dieſer Gedanke hat aber neben ihm noch Subjecte, er drückt nur ein Verhältniß aus; die Nothwendigkeit gilt nicht als das wahrhafte, allumfaſſende Seyn ſelbſt. Alſo auch dieſe Weiſe haben wir nicht zu betrachten. Wir könnten ſo von einer Philoſophie des Euripides, Schillers, Göthe's ſprechen. Aber alle ſolche Gedanken oder allgemeine Vorſtellungsweiſen über das Wahrhafte, die Beſtimmung des Menſchen, das Moraliſche u. ſ. f., ſind theils nur beiläufig aufgeſtellt, theils hat dieß nicht die eigenthümliche Form des Gedankens gewonnen, und ſo daß dieß, was ſo ausgeſprochen iſt, das Letzte ſey, was das Abſolute ausmache.

γ. Ausdrückliche Philoſopheme in der Religion.

Endlich geht uns auch die Philoſophie nichts an, die wir innerhalb einer Religion finden. Auch bei den Kirchenvätern und Scholaſtikern, nicht nur in der Indiſchen Religion, finden wir tiefe ſpeculative Gedanken über die Natur Gottes ſelbſt. In der Geſchichte der Dogmatik iſt es von weſentlichem Intereſſe, ſolche Gedanken kennen zu lernen; aber in die Geſchichte der Philoſophie gehören ſie nicht. Von den Scholaſtikern muß indeſſen mehr Notiz genommen werden, als von den Kirchenvätern. Dieſe waren zwar große Philoſophen, denen die Ausbildung des Chriſtenthums viel zu verdanken hat; ihre ſpeculativen Gedanken gehören aber eines Theils andern Philoſophien an, die inſofern für ſich zu betrachten ſind, z. B. der Platoniſchen: andern Theils kommen ſie vom ſpeculativen Inhalt der Religion ſelbſt her, der als Lehre der Kirche ſchon für ſich als wahr zu Grunde liegt, und zunächſt dem Glauben angehört. Dieſe Gedanken beruhen alſo auf einer Vorausſetzung, nicht auf

dem Gedanken; sie sind nicht sowohl eigentliche Philosophie, d. i. Gedanke, der auf sich selbst steht, sondern sind zum Behufe dieser als fest schon vorausgesetzten Vorstellung thätig, sey es zur Widerlegung anderer Vorstellungen und Philosopheme, oder auch um gegen sie die eigene religiöse Lehre philosophisch zu vertheidigen: so daß der Gedanke sich nicht als das Letzte, die absolute Spitze des Inhalts, als der innerlich sich bestimmende Gedanke erkennt und darstellt. Wenn also auch die Kirchenväter, da der Inhalt der christlichen Religion nur auf speculative Weise gefaßt werden kann, innerhalb der Lehre der Kirche sehr speculativ gedacht haben: so war die letzte Rechtfertigung desselben doch nicht das Denken, als solches, sondern die Lehre der Kirche; hier findet sich die Lehre der Philosophie innerhalb eines festen Lehrbegriffs, nicht als frei von sich ausgehendes Denken. So auch bei den Scholastikern construirt sich der Gedanke nicht aus sich, sondern bezieht sich auf Voraussetzungen, wiewohl er schon mehr auf sich ruhte, aber immer nicht im Gegensatz zur Lehre der Kirche; Beides sollte concordiren und concordirte auch, indem der Gedanke aus sich beweisen sollte, was die Kirche schon bewahrheitet hatte.

c. Abscheidung der Philosophie von der Popular-Philosophie.

Von den zwei mit der Philosophie verwandten Sphären hatte die eine, die besonderen Wissenschaften, um zur Philosophie gezählt zu werden, für uns den Mangel gehabt, daß sie, als Selbstsehen und Selbstdenken in den endlichen Stoff versenkt, als Regsamkeit, das Endliche zu erkennen, nicht den Inhalt, nur das formelle, subjective Moment: die zweite Sphäre, die Religion, — daß sie nur den Inhalt, das objective Moment mit der Philosophie gemein hatte, das Selbstdenken aber nicht wesentliches Moment, sondern der Gegenstand in bildlicher Form oder geschichtlich ist. Die Philosophie fordert die Einheit und Durchdringung dieser beiden Seiten: sie vereinigt den Sonntag des Lebens, wo

der Menſch demüthig auf ſich ſelbſt verzichtet, und den Werktag, wo der Menſch auf ſeinen Beinen ſteht, Herr iſt, und nach ſeinen Intereſſen handelt. Ein Drittes ſcheint beide Momente zu vereinen, das iſt die Popular-Philoſophie; ſie hat es mit allgemeinen Gegenſtänden zu thun, philoſophirt über Gott und Welt: und dann iſt das Denken auch thätig, ſolche Gegenſtände zu erkennen. Doch auch dieſe Philoſophie müſſen wir noch auf die Seite ſtellen. Die Schriften des Cicero können hierher gerechnet werden; ſie enthalten ein Philoſophiren, das ſeine Stelle hat und worin Vortreffliches geſagt wird. Cicero hat vielfache Erfahrungen des Lebens und ſeines Gemüthes gemacht, und daraus ſich das Wahrhafte genommen, nachdem er geſehen, wie es in der Welt zugeht; mit gebildetem Geiſte drückt er ſich über die größten Angelegenheiten des Menſchen aus und er wird ſo ſehr beliebt ſeyn. Schwärmer, Myſtiker werden nach einer andern Seite hierher gerechnet werden können: ihre tiefe Andacht ſprechen ſie aus, haben hier in den höhern Regionen Erfahrungen gemacht; den höchſten Inhalt werden ſie ausdrücken können, und die Darſtellung wird anziehend ſeyn. So finden ſich in den Schriften eines Pascal, namentlich in ſeinen **Pensées**, die tiefſten Blicke.

Dieſer Philoſophie klebt aber noch der Mangel an, daß das Letzte, woran appellirt wird (wie auch in neuern Zeiten), dieß iſt, daß den Menſchen Solches von Natur eingepflanzt ſey; damit iſt Cicero ſehr freigebig. Jetzt wird vom Moral-Inſtinct geredet, man nennt es aber Gefühl; ſo ſoll jetzt die Religion nicht auf Objectivem beruhen, ſondern auf religiöſem Gefühl, indem das unmittelbare Bewußtſeyn des Menſchen von Gott ihr letzter Grund ſey. Cicero gebraucht häufig den **consensus gentium**; dieſe Berufung wird in der neuern Manier mehr oder weniger weggelaſſen, da das Subject auf ſich beruhen ſoll. Die Empfindung wird zuerſt in Anſpruch genommen, dann kommt ein Räſonnement aus Gründen; dieſe können aber ſelbſt nur an Un-

mittelbares appelliren. Selbſtdenken wird hier freilich gefordert, auch der Inhalt iſt aus dem Selbſt geſchöpft; aber wir müſſen dieſe Weiſe gleichfalls aus der Philoſophie ausſchließen. Denn die Quelle, woraus der Inhalt geſchöpft wird, iſt von gleicher Art, wie bei jenen erſten Sphären. Bei den endlichen Wiſſenſchaften iſt die Quelle die Natur, bei der Religion der Geiſt; dieſe Quelle iſt aber Autorität, der Inhalt iſt gegeben, und die Andacht hebt nur momentan dieſe Aeußerlichkeit auf. In der Popular-Philoſophie iſt die Quelle das Herz, Triebe, Anlagen, unſer natürliches Seyn, mein Gefühl für Recht, von Gott; der Inhalt iſt in einer Geſtalt, welche nur eine natürliche iſt. Im Gefühl habe ich zwar Alles, aber auch in der Mythologie iſt aller Inhalt; in Beiden iſt er jedoch nicht in wahrhafter Weiſe. Die Geſetze, die Lehren der Religion ſind das, wo dieſer Inhalt immer noch auf eine beſtimmtere Weiſe zum Bewußtſeyn kommt, während im Gefühle die Willkür des Subjectiven dem Inhalt beigemiſcht bleibt.

3. Anfang der Philoſophie und ihrer Geſchichte.

Indem wir den Begriff der Philoſophie ſo beſtimmt haben, daß ſie der Gedanke iſt, der, als allgemeiner Inhalt, alles Sein iſt: ſo wird ſich in der Geſchichte der Philoſophie zeigen, wie nun die Beſtimmungen an dieſem Inhalt nach und nach hervortreten. Zuerſt fragt ſich nur noch: Wo fängt die Philoſophie und ihre Geſchichte an?

a. Die Freiheit des Denkens als Bedingung des Anfangs.

Die allgemeine Antwort iſt nach dem Geſagten: Da fängt die Philoſophie an, wo das Allgemeine als das allumfaſſende Seyende aufgefaßt wird, oder wo das Seyende in einer allgemeinen Weiſe gefaßt wird, wo das Denken des Denkens hervortritt. Wo iſt dieß nun geſchehen? Wo hat dieß begonnen? Das iſt das Hiſtoriſche der Frage. Das Denken muß für ſich

ſeyn, in ſeiner Freiheit zur Exiſtenz kommen, ſich vom Natürlichen losreißen und aus dem Verſenktſeyn in die Anſchauung heraustreten; es muß als freies in ſich gehen, und damit zum Bewußtſeyn der Freiheit gelangen. Der eigentliche Anfang der Philoſophie iſt da zu machen, wo das Abſolute nicht als Vorſtellung mehr iſt, und der freie Gedanke nicht bloß das Abſolute denkt, ſondern die Idee deſſelben erfaßt: d. h. wo der Gedanke das Seyn (was auch der Gedanke ſelbſt ſeyn kann), welches er als das Weſen der Dinge erkennt, als die abſolute Totalität und das immanente Weſen von Allem, — hiermit, wenn es auch ſonſt als ein äußeres Seyn wäre, doch als Gedanken erfaßt. So iſt das einfache, unſinnliche Weſen, welches die Juden als Gott gedacht haben (denn alle Religion iſt Denken), nicht ein Gegenſtand der Philoſophie: wohl aber z. B. die Sätze, „Das Weſen oder Princip der Dinge iſt das Waſſer, oder das Feuer, oder der Gedanke.“

Dieſe allgemeine Beſtimmung, das Denken, das ſich ſelbſt ſetzt, iſt eine abſtracte Beſtimmtheit; ſie iſt der Anfang der Philoſophie, dieſer aber zugleich ein Geſchichtliches, die concrete Geſtalt eines Volkes, deren Princip dieß ausmacht, was wir geſagt haben. Sagen wir, zum Hervortreten der Philoſophie gehört Bewußtſeyn der Freiheit, ſo muß dem Volke, wo Philoſophie beginnt, dieß Princip zu Grunde liegen; ein Volk, das dieſes Bewußtſeyn der Freiheit hat, gründet ſein Daſeyn auf dieſes Princip; indem die Geſetzgebung und der ganze Zuſtand des Volkes ſeinen Grund allein im Begriffe hat, den der Geiſt ſich von ſich macht, in den Kategorien, die er hat. Nach der praktiſchen Seite hängt damit zuſammen, daß wirkliche Freiheit, politiſche Freiheit aufblühe; dieſe beginnt nur da, wo das Individuum für ſich als Individuum ſich als Allgemeines und Weſentliches weiß, wo es einen unendlichen Werth hat, oder wo das Subject das Bewußtſeyn der Perſönlichkeit erlangt hat, alſo ſchlechthin für ſich gelten will. Das freie philoſophiſche

Denken hat sogleich diesen Zusammenhang mit der praktischen Freiheit, daß, wie jenes das Denken des absoluten, allgemeinen und wesentlichen Gegenstandes, so diese, indem sie sich denkt, sich die Bestimmung des Allgemeinen giebt. Denken überhaupt heißt, etwas in die Form der Allgemeinheit bringen: so daß der Gedanke erstens das Allgemeine zu seinem Gegenstande macht, oder das Gegenständliche, die Einzelheit der natürlichen Dinge, die im sinnlichen Bewußtseyn sind, als das Allgemeine, als einen objectiven Gedanken bestimmt; zweitens gehört dazu, daß, indem ich dieß objective und unendliche Allgemeine jetzt erkenne und weiß, ich zugleich selbst auf dem Standpunkt der Gegenständlichkeit ihm gegenüber erhalten bleibe.

Wegen dieses allgemeinen Zusammenhangs der politischen Freiheit mit der Freiheit des Gedankens tritt in der Geschichte die Philosophie nur da auf, wo und insofern freie Verfassungen sich bilden. Da sich der Geist nun von seinem natürlichen Wollen und Versenktseyn in den Stoff trennen muß, wenn er philosophiren will: so kann er dieß noch nicht in der Gestalt, mit der der Weltgeist anfängt, die der Stufe jener Trennung vorausgeht. Diese Stufe der Einheit des Geistes mit der Natur, welche, als unmittelbar, nicht der wahrhafte und vollkommene Zustand ist, ist das Orientalische Wesen überhaupt; die Philosophie beginnt daher erst in der Griechischen Welt.

b. Abscheiden des Orients und seiner Philosophie.

Ueber diese erste Gestalt sind einige Erläuterungen zu geben. Indem der Geist in ihr, als Bewußtseyn und Wollendes, nur begehrend ist: so steht das Selbstbewußtseyn noch auf seiner ersten Stufe, wo der Kreis seines Vorstellens und Wollens ein endlicher ist. Da hier also die Intelligenz endlich ist, so sind ihre Zwecke noch nicht ein Allgemeines für sich; will dagegen ein Volk das Sittliche, hat es Gesetze des Rechts, so liegt seinem Wollen der Charakter des Allgemeinen zu Grunde. Dieß setzt ein Erstarken des Geistes voraus, womit er anfängt, frei zu seyn;

denn das allgemeine Wollen, als die Beziehung des Denkens auf das Denken oder das Allgemeine, enthält ein Denken, das bei ſich ſelbſt iſt. Will alſo ein Volk die Freiheit, ſo ordnet es ſeine Begierden dem allgemeinen Geſetze unter, während vorher das Gewollte nur ein Beſonderes war. Die Endlichkeit des Willens iſt nun der Charakter der Orientalen, indem der Wille ſich bei ihnen noch nicht als allgemeiner gefaßt hat; denn das Denken iſt noch nicht frei für ſich. So giebt es nur den Stand des Herrn und den des Knechtes; und in dieſer Sphäre des Despotismus iſt die Furcht die regierende Kategorie überhaupt. Denn da der Wille noch nicht frei von dem Endlichen iſt, ſo kann er daran gefaßt und daſſelbe negativ geſetzt werden: dieſes Gefühl der Negation, daß etwas nicht aushalten könne, iſt eben die Furcht, wogegen die Freiheit vielmehr darin beſteht, nicht im Endlichen zu ſeyn, ſondern im Fürſichſeyn, welches nicht angegriffen werden kann. Die Religion hat nothwendig denſelben Charakter, indem die Furcht des Herrn das Hauptmoment iſt, über das nicht hinaus gegangen werden kann. „Die Furcht des Herrn iſt der Anfang der Weisheit," iſt zwar ein richtiger Satz; der Menſch muß damit angefangen haben, die endlichen Zwecke in der Beſtimmung des Negativen zu wiſſen. Der Menſch muß aber auch die Furcht durch Aufgebung der endlichen Zwecke überwunden haben: wogegen die Befriedigung, welche jene Religion gewährt, ſelbſt im Endlichen befangen iſt, da die Hauptweiſen der Verſöhnung Naturgeſtaltungen ſind, die perſonificirt und verehrt werden.

Ueber den Naturinhalt erhebt ſich das Orientaliſche Bewußtſeyn wohl zu einem Unendlichen; aber gegen die Macht, vor der ſich das Individuum fürchtet, weiß es ſich nur als ein Accidentelles. Dieſe Abhängigkeit kann zwei Geſtalten annehmen, ja muß von Einem Extrem zum andern übergehen: das Endliche, welches für das Bewußtſeyn iſt, kann die Geſtalt des Endlichen als Endlichen haben, oder zum Unendlichen werden, welches aber nur ein Abſtractum iſt. Der Menſch, welcher in der Furcht lebt, und der, welcher die

Menſchen durch die Furcht beherrſcht, ſtehen beide auf Einer Stufe; der Unterſchied iſt nur die größere Energie des Willens, die dahin gehen kann, alles Endliche für einen beſondern Zweck aufzuopfern. Der Despot vollführt ſeine Einfälle, auch wohl das Gute, aber nicht als Geſetz, ſondern als ſeine Willkür; von der Paſſivität des Willens, als Sclaverei, wird im Praktiſchen zur Energie des Willens übergegangen, die aber auch nur Willkür iſt. Ebenſo finden wir in der Religion das Verſinken in die tiefſte Sinnlichkeit ſelbſt als Gottesdienſt, und dann kommt die Flucht zur leerſten Abſtraction als dem Unendlichen, die Erhabenheit, Allem zu entſagen, bei den Orientalen vor, vorzüglich bei den Indiern, welche ſich peinigen und in die innerſte Abſtraction übergehen: ſo ſehen Indier zehn Jahre lang die Spitze ihrer Naſe an, werden von den Umſtehenden genährt, ſind ohne weiteren geiſtigen Inhalt, ſondern nur die wiſſende Abſtraction, deren Inhalt ſomit ein ganz endlicher iſt. Dieß iſt alſo nicht der Boden der Freiheit.

Der Geiſt geht im Orient zwar auf, aber das Verhältniß iſt noch ein ſolches, daß das Subject nicht als Perſon iſt, ſondern im objectiven Subſtantiellen, welches Theils überſinnlich, Theils auch wohl mehr materiell vorgeſtellt wird, als negativ und untergehend erſcheint. Das Höchſte, zu dem die Individualität kommen kann, die ewige Seligkeit, wird als ein Verſenktſeyn in die Subſtanz, als ein Vergehen des Bewußtſeyns und ſo des Unterſchiedes zwiſchen Subſtanz und Individualität, mithin als Vernichtung vorgeſtellt; es findet daher ein geiſtloſes Verhältniß Statt, indem das Höchſte des Verhältniſſes die Bewußtloſigkeit iſt. Inſofern aber der Menſch jene Seligkeit nicht erlangt hat, ſondern ſich als einzelnes exiſtirendes Individuum von der allgemeinen Subſtanz verſchieden findet: ſo iſt er aus der Einheit heraus, hat keinen Werth, und iſt, als das Accidentelle und Rechtloſe, das nur Endliche; er findet ſich ſo als durch die Natur beſtimmt, z. B. in den Kaſten. Der Wille iſt hier nicht ſubſtantieller Wille; er

iſt die der äußern und innern Zufälligkeit hingegebene Willkür, da nur die Subſtanz das Affirmative iſt. Es iſt damit Edelmuth, Größe, Erhabenheit des Charakters zwar nicht ausgeſchloſſen, aber nur als Naturbeſtimmtheit oder Willkür vorhanden, nicht in den objectiven Beſtimmungen der Sittlichkeit und Geſetzlichkeit, die von Allen zu reſpectiren ſind, für Alle gelten, und worin eben damit Alle anerkannt ſind. Das Orientaliſche Subject hat ſo den Vorzug der Unabhängigkeit, weil nichts feſt iſt; ſo unbeſtimmt die Subſtanz der Orientalen iſt, ſo unbeſtimmt, frei und unabhängig kann auch der Charakter ſeyn. Was für uns Rechtlichkeit und Sittlichkeit, iſt dort im Staate auch, aber auf ſubſtantielle, natürliche, patriarchaliſche Weiſe, nicht in ſubjectiver Freiheit. Es exiſtirt nicht das Gewiſſen, nicht die Moral; Alles iſt nur Naturordnung, die mit dem Schlechteſten auch den höchſten Adel beſtehen läßt.

Die Folge davon iſt, daß hier kein philoſophiſches Erkennen Statt finden kann. Dazu gehört das Wiſſen von der Subſtanz, dem abſolut Allgemeinen, das, obgleich ich es denke und entwickele, doch mir gegenüber als Gegenſtändliches für ſich bleibt: und das, obgleich es mir als das Subſtantielle gilt, doch, inſofern ich es denke, das Meinige iſt, worin ich zugleich meine Beſtimmung habe, d. h. affirmativ erhalten bin; ſo daß meine Gedanken nicht nur ſubjective Beſtimmungen, mithin Meinungen, ſind, ſondern ebenſo, als es meine Gedanken ſind, auch Gedanken des Objectiven oder ſubſtantielle Gedanken ſind. Das Orientaliſche iſt ſo aus der Geſchichte der Philoſophie auszuſchließen; im Ganzen aber will ich doch einige Notizen davon geben. Ich habe dieß ſonſt [1] übergangen; denn man iſt erſt ſeit einiger Zeit in den Stand geſetzt worden, darüber zu urtheilen. Man hat früher großes Aufſehen von der Indiſchen Weisheit gemacht, ohne zu wiſſen, was daran iſt; erſt jetzt weiß man

[1] Nämlich in den Vorleſungen, die der aus dem Winterſemeſter 1825 — 1826 vorhergingen.

dieß, und es fällt natürlich dem allgemeinen Charakter gemäß aus.

c. Beginn der Philosophie in Griechenland.

Die eigentliche Philosophie beginnt im Occident. Erst im Abendlande geht diese Freiheit des Selbstbewußtseyns auf, das natürliche Bewußtseyn in sich unter, und damit der Geist in sich nieder. Im Glanze des Morgenlandes verschwindet das Individuum nur; erst im Abendlande wird das Licht zum Blitze des Gedankens, der in sich selbst einschlägt und von da aus sich seine Welt erschafft. Die Seligkeit des Occidents ist daher so bestimmt, daß darin das Subject als solches ausdaure, und im Substantiellen beharre; denn der einzelne Geist erfaßt sein Seyn als Allgemeines, die Allgemeinheit ist aber eben diese Beziehung auf sich. Dieß Beisichseyn, diese Persönlichkeit und Unendlichkeit des Ich macht das Seyn des Geistes aus; so ist er, und er kann nun nicht anders seyn. Daß ein Volk sich als frei weiß, und nur als Allgemeines ist, ist das Sein desselben, das Princip seines ganzen sittlichen und übrigen Lebens. Wir wissen z. B. unser wesentliches Seyn nur so, daß die persönliche Freiheit Grundbedingung ist, wir also nicht Sclaven seyn können; wäre die bloße Willkür des Fürsten Gesetz, und er wollte Sclaverei einführen, so hätten wir das Bewußtseyn, daß dieß nicht ginge. Schläfrig seyn, leben, Beamte seyn, das ist nicht unser wesentliches Seyn: wohl aber, kein Sclave zu seyn; das hat die Bedeutung eines Naturseyns erhalten. So sind wir im Occident auf dem Boden der eigentlichen Philosophie.

Indem ich im Triebe abhängig von einem Andern bin, mein Seyn in eine Besonderheit lege, so bin ich, wie ich existire, mir ungleich; denn ich bin Ich, das ganz Allgemeine, aber in einer Leidenschaft befangen. Dieß ist Willkür oder formelle Freiheit, die den Trieb zum Inhalte hat. Den Zweck des wahrhaften Willens, das Gute, Rechte, — wo ich frei, Allgemeines bin, und die Anderen auch frei, auch Ich, mir gleich sind, also ein Ver-

hältniß von Freien zu Freien, und damit wesentliche Gesetze, Bestimmungen des allgemeinen Willens, rechtliche Verfassung gesetzt ist, — diese Freiheit finden wir erst im Griechischen Volke. Daher fängt hier die Philosophie an.

In Griechenland sehen wir die reale Freiheit aufblühen, aber zugleich noch in einer bestimmten Form und mit einer Einschränkung behaftet, da es noch Sclaven gab und die Staaten durch die Sclaverei bedingt waren. Die Freiheit im Orient, Griechenland und der Germanischen Welt können wir in folgenden Abstractionen zunächst oberflächlich bestimmen: Im Orient ist nur ein Einziger frei, der Despot; in Griechenland sind Einige frei; im Germanischen Leben gilt der Satz, es sind Alle frei, d. h. der Mensch als Mensch ist frei. Da aber der Einzige im Orient nicht frei seyn kann, weil dazu gehört, daß ihm die Anderen auch frei wären: so findet dort nur Begierde, Willkür, formelle Freiheit Statt. Indem in Griechenland der particulare Satz vorhanden ist, so sind zwar die Athener, die Spartaner frei, nicht aber die Messenier und Heloten. Es ist zu sehen, worin der Grund dieses „Einige" liegt; dieses enthält besondere Modificationen der Griechischen Anschauung, welche wir in Beziehung auf die Geschichte der Philosophie zu betrachten haben. Indem wir diese Unterschiede betrachten, so heißt dieß nichts Anderes, als daß wir zur Eintheilung der Geschichte der Philosophie übergehen.

C.

Eintheilung, Quellen, Abhandlungsweise der Geschichte der Philosophie.

1. Eintheilung der Geschichte der Philosophie.

Indem wir wissenschaftlich zu Werke gehen, muß diese Eintheilung selbst sich als nothwendig darstellen. Im Allgemeinen

haben wir eigentlich nur zwei Epochen der Geſchichte der Philoſophie zu unterſcheiden, die Griechiſche und Germaniſche Philoſophie, wie antike und moderne Kunſt. Die Germaniſche Philoſophie iſt die Philoſophie innerhalb des Chriſtenthums, inſofern es den Germaniſchen Nationen angehört: die chriſtlich-europäiſchen Völker haben, inſofern ſie der Welt der Wiſſenſchaft angehören, in ihrer Geſammtheit Germaniſche Bildung; denn Italien, Spanien, Frankreich, England u. ſ. w. haben durch die Germaniſchen Nationen eine neue Geſtalt erhalten. Das Griechenthum reicht auch in die Römiſche Welt hinein, und ſo haben von der Philoſophie auf dem Boden der Römiſchen Welt zu ſprechen; aber die Römer haben keine eigenthümliche Philoſophie hervorgebracht, ſo wenig als ſie eigenthümliche Dichter haben. Sie haben nur empfangen und nachgeahmt, wiewohl oft geiſtreich; ſelbſt ihre Religion kommt von der Griechiſchen her und die Eigenthümlichkeit, die ſie hat, macht keine Annäherung an die Philoſophie und Kunſt, ſondern iſt unphiloſophiſcher und unkünſtleriſcher.

Die näheren Beſtimmungen jener beiden Hauptgegenſätze ſind anzugeben. Die Griechiſche Welt hat den Gedanken bis zur Idee entwickelt, die chriſtlich Germaniſche Welt hat dagegen den Gedanken als Geiſt gefaßt; Idee und Geiſt ſind alſo die Unterſchiede. Das Nähere dieſes Fortgangs iſt Folgendes. Indem das noch unbeſtimmte und unmittelbare Allgemeine, Gott, das Seyn, der objective Gedanke, welcher als eifrig nichts neben ſich beſtehen läßt, die ſubſtantielle Grundlage aller Philoſophie iſt, die ſich nicht verändert, ſondern nur tiefer in ſich geht und durch dieſe Entwickelung der Beſtimmungen ſich manifeſtirt und zum Bewußtſeyn bringt: ſo können wir den beſonderen Charakter der Entwickelung in der erſten Periode der Philoſophie ſo bezeichnen, daß dieß Entwickeln ein unbefangenes Hervorgehen der Beſtimmungen, Figurationen, abſtracten Qualitäten aus dem einfachen Grunde iſt, der an ſich ſchon Alles enthält.

Die zweite Stufe auf dieser allgemeinen Grundlage ist das Zusammenfassen dieser so herausgesetzten Bestimmungen in ideelle, concrete Einheit, in Weise der Subjectivität. Jene ersten Bestimmungen waren nämlich, als unmittelbare noch Abstractionen; weiter aber muß jetzt das Absolute als das sich selbst unendlich bestimmende Allgemeine, als der thätige Gedanke, nicht als das Allgemeine in dieser Bestimmtheit aufgefaßt werden. So ist es als Totalität der Bestimmtheiten, als concrete Einzelnheit gesetzt; mit dem *νοῦς* des Anaxagoras, noch mehr bei Sokrates, fängt auf diese Weise eine subjective Totalität an, wo das Denken sich erfaßt und die denkende Thätigkeit die Grundlage ist.

Das Dritte ist dann, daß diese zunächst abstracte Totalität, indem sie durch den thätigen, bestimmenden, unterscheidenden Gedanken realisirt wird, selbst sich in ihre unterschiedenen Bestimmungen setzt, die als ideelle ihr angehören. Da diese Bestimmungen ungetrennt in der Einheit enthalten sind, also jede in ihr auch die andere ist: so werden diese entgegengesetzten Momente selbst zu Totalitäten erhoben. Die ganz allgemeinen Formen des Gegensatzes sind das Allgemeine und das Einzelne: oder in anderer Form das Denken als solches, und die äußerliche Realität, die Empfindung, das Wahrnehmen. Der Begriff ist die Identität des Allgemeinen und Besondern; indem diese Beiden dann selbst als concret in sich gesetzt werden, so ist das Allgemeine in ihm selbst Einheit der Allgemeinheit und Besonderheit, und dasselbe gilt von der Besonderheit. Die Einheit ist so in beiden Formen gesetzt, und die abstracten Momente können nur durch diese Einheit selbst erfüllt werden; hier ist also dieß eingetreten, daß die Unterschiede selbst jeder zu einem Systeme der Totalität erhoben sind, die als Stoische und Epikureische Philosophie einander gegenübertreten. Das ganz concrete Allgemeine ist nun der Geist, das ganz concrete Einzelne die Natur: im Stoicismus entwickelt sich das reine Denken zur Totalität; wird die andere

Seite zum Geist, das natürliche Seyn, die Empfindung, zur Totalität gemacht, so haben wir den Epikureismus. Jede Bestimmung ist zur Totalität des Denkens ausgebildet; und nach der Weise der Unbefangenheit dieser Sphäre erscheinen diese Principien für sich selbstständig als zwei Systeme der Philosophie, die in Widerstreit mit einander kommen. An sich sind beide identisch, sie nehmen sich selbst aber als das Entgegengesetzte; und die Idee ist auch, wie sie gewußt ist, in einer einseitigen Bestimmtheit.

Das Höhere ist dann die Vereinigung dieser Unterschiede. Dieß kann in der Vernichtung geschehen, im Skepticismus; das Höhere ist aber das Affirmative, die Idee im Verhältniß zum Begriff. Wenn der Begriff also das Allgemeine ist: das sich ferner in sich bestimmt, aber dabei doch in seiner Einheit bleibt, in der Idealität und Durchsichtigkeit seiner Bestimmungen, die nicht selbstständig werden: das Weitere dagegen die Realität des Begriffs ist, worin die Unterschiede selbst zu Totalitäten gebracht werden; so ist die vierte Stufe die Vereinigung der Idee, worin alle diese Unterschiede, als Totalitäten, doch zugleich in Eine concrete Einheit des Begriffs verwischt sind. Dieses Zusammenfassen geschieht zuerst auf eine unbefangene Weise, indem das Ideal selbst nur in dem Elemente der Allgemeinheit aufgefaßt wird.

Bis zu dieser Idee ist die Griechische Welt fortgegangen, indem sie eine ideale Intellectualwelt ausgebildet hat; und dieß that die Alexandrinische Philosophie, mit welcher sich also die Griechische Philosophie vollführt und ihre Bestimmung erreicht hat. Wenn wir diesen Fortgang bildlich darstellen wollen, so ist A) das Denken α) überhaupt abstract, wie der allgemeine oder absolute Raum, worunter man ja auch oft den leeren Raum versteht; β) dann erscheinen die einfachsten Raumbestimmungen, wo wir mit dem Punkte anfangen, um zur Linie und zum Winkel überzugehen; γ) das Dritte ist ihre Verbindung zum Dreieck, das zwar concret, aber noch in diesem abstracten Elemente der Fläche

gehalten ist, und also nur die erste noch formelle Totalität und Begrenzung ist, die dem νοῦς entspricht. B) Das Weitere ist, daß, indem wir jede der umschließenden Linien des Dreiecks selbst wieder zur Fläche werden lassen, jede sich zur Totalität des Dreiecks, zur ganzen Figur ausbildet, der sie angehört; das ist die Realisirung in den Seiten des Ganzen, wie wir sie im Skepticismus oder Stoicismus sehen. C) Das Letzte ist, daß diese Flächen oder Seitendreiecke sich zusammen zu einem Körper, zur Totalität schließen: der Körper ist erst die vollkommene räumliche Bestimmung, und das ist eine Verdoppelung des Dreiecks; insofern das zu Grunde liegende Dreieck aber außerhalb der Pyramide ist, paßt dieß Beispiel nicht.

Der Schluß der Griechischen Philosophie in den Neuplatonikern ist ein vollendetes Reich des Gedankens, der Seligkeit, eine an sich seyende Welt der Ideale, die aber unwirklich ist, weil das Ganze nur im Elemente der Allgemeinheit überhaupt steht. Dieser Welt fehlt noch die Einzelnheit, als solche, die ein wesentliches Moment des Begriffes ist; zur Wirklichkeit gehört, daß in der Identität der beiden Seiten der Idee die selbstständige Totalität auch als negativ gesetzt werde. Durch diese für sich seyende Negation, welche absolute Subjectivität ist, wird die Idee erst zum Geist erhoben. Der Geist ist die Subjectivität, sich zu wissen; aber er ist nur als Geist, indem er das, was ihm Gegenstand, und das ist er selbst, als Totalität weiß, und für sich Totalität ist. D. h. die zwei Dreiecke, die oben und unten am Prisma sind, sollen nicht zwei seyn als verdoppelt, sondern sie sollen in durchdringender Einheit seyn: oder mit dem Körper entsteht der Unterschied zwischen dem Centrum und der übrigen körperlichen Peripherie. Dieser Gegensatz der realen Körperlichkeit gegen das Centrum, als das Einfache, tritt jetzt hervor; und die Totalität ist die Vereinigung des Centrums und der Substantialität, aber nicht die unbefangene Vereinigung, sondern so daß das Subjective gegen das Objec-

tive und Substantielle sich als das Subjective weiß. So ist dann die Idee diese Totalität, und die sich wissende Idee wesentlich unterschieden von der Substantialität; jene setzt sich für sich, aber so, daß sie als solche für sich substantiell gedacht wird. Die subjective Idee ist zuerst nur formell; aber sie ist die reale Möglichkeit des Substantiellen, des an sich Allgemeinen: und hat die Bestimmung, sich zu realisiren und mit der Substanz identisch zu setzen. Durch diese Subjectivität und negative Einheit, durch diese absolute Negativität ist das Ideal nun nicht mehr nur uns Gegenstand, sondern sich selbst Gegenstand; dieß Princip ist in der christlichen Welt aufgegangen. Im modernen Princip wird so das Subject für sich frei, der Mensch als Mensch frei; und hierauf bezieht sich die Vorstellung, daß, weil er Geist ist, er durch seine Anlage die unendliche Bestimmung hat, substantiell zu werden. Gott wird als Geist gewußt, der sich für sich selbst verdoppelt, diesen Unterschied aber ebenso aufhebt, um in demselben für sich und bei sich zu seyn. Das Geschäft der Welt überhaupt ist, sich mit dem Geiste auszusöhnen, sich darin zu erkennen; dieß Geschäft ist der Germanischen Welt übertragen.

Der erste Beginn dieses Geschäfts ist in der Religion vorhanden, die das Anschauen und Glauben dieses Princips als eines wirklichen Daseyns ist, ehe es zur Erkenntniß dieses Princips gekommen ist. In der christlichen Religion ist dieses Princip mehr als Gefühl und Vorstellung enthalten: es liegt darin, daß der Mensch als Mensch für die ewige Seligkeit bestimmt ist, ein Gegenstand der göttlichen Gnade, Barmherzigkeit, des göttlichen Interesses ist, d. h. daß der Mensch absolut unendlichen Werth hat; näher liegt es in dem durch Christus den Menschen geoffenbarten Dogma von der Einheit der göttlichen und menschlichen Natur, wonach die subjective und die objective Idee, Mensch und Gott, Eins sind. In anderer Gestalt findet sich dies in der alten Erzählung vom Sündenfall, nach welcher die Schlange

den Menschen nicht betrogen hat; denn Gott sagt: „Siehe, Adam ist worden wie unser Einer; er weiß, was Gut und Böse ist.“ Um diese Einheit des subjectiven Princips und der Substantialität ist es zu thun; es ist der Proceß des Geistes, daß dieß Eins oder Fürsichsein des Subjects sich seine unmittelbare Weise abthue, und sich als mit dem Substantiellen identisch hervorbringe. Dieser Zweck des Menschen ist als die höchste Vollkommenheit ausgesprochen. Wir sehen hieraus, daß die religiösen Vorstellungen und die Speculation nicht so weit von einander entfernt sind, als man sonst wohl glaubt; und ich führe diese Vorstellungen an, damit wir uns ihrer nicht schämen, da wir ihnen doch angehören: und wenn wir darüber hinaus sind, — daß wir unserer Voreltern der frühern christlichen Zeit uns nicht schämen, die so hohe Achtung für diese Vorstellungen hatten.

Die Grundlage der im Christenthum aufgegangenen Philosophie ist hiernach, daß zwei Totalitäten sind: eine Verdoppelung der Substanz, die aber nun den Charakter hat, daß die zwei Totalitäten nicht mehr außereinander fallen, sondern schlechthin in ihrer Beziehung auf einander gefordert werden. Wenn früher Stoicismus und Epikureismus, deren Negativität der Skepticismus war, selbstständig auftraten, und zuletzt auch die an sich seyende Allgemeinheit Beider Statt fand: so werden jetzt diese Momente als unterschiedene Totalitäten gewußt, und sollen in ihrem Gegensatze doch als Eins gesetzt werden. Hier haben wir die eigentliche speculative Idee, den Begriff in seinen Bestimmungen, deren jede zur Totalität realisirt und schlechthin auf die andere bezogen ist. Wir haben also eigentlich zwei Ideen, die subjective Idee als Wissen, und dann die substantielle concrete Idee; und die Entwickelung und Ausbildung dieses Princips, daß es zum Bewußtseyn des Gedankens kommt, ist das Interesse der modernen Philosophie. Da sind denn die Bestimmungen concreterer Art, als bei den Alten. Dieser Gegensatz, zu dem die Seiten

zugespitzt sind, in seiner allgemeinsten Bedeutung aufgefaßt, ist der Gegensatz von Denken und Seyn, von Individualität und Substantialität, so daß im Subject selbst seine Freiheit wieder im Kreise der Nothwendigkeit stehe; es ist der Gegensatz von Subject und Object, von Natur und Geist, insofern dieser nämlich, als endlicher, der Natur entgegengesetzt ist.

Das Griechische Philosophiren ist unbefangen, weil es auf diesen Gegensatz von Seyn und Denken noch nicht Rücksicht nimmt, sondern von der bewußtlosen Voraussetzung ausgeht, daß das Denken auch das Seyn sey. Man trifft zwar auch Stufen der Griechischen Philosophie, die auf demselben Standpunkt, wie christliche Philosophien, zu stehen scheinen; wenn z. B. die sophistische, die neuakademische und die skeptische Philosophie die Lehre überhaupt aufstellten, daß sich das Wahre nicht erkennen lasse: so könnten sie mit den neuern Philosophien der Subjectivität darin übereinzustimmen scheinen, daß alle Denkbestimmungen nur subjectiver Art seyen, wodurch über die Objectivität noch nicht entschieden würde. Es ist aber wesentlich ein Unterschied vorhanden. In den alten Philosophien, die sagten, wir wissen nur von Scheinendem, ist damit das Ganze geschlossen; nur fürs Praktische gaben die neue Akademie und die Skeptiker zu, man könne recht, sittlich und verständig handeln, wenn man auch das Scheinende zur Regel und zum Maaßstab im Leben annehme. Aber, indem so nur Scheinendes zum Grunde liegt, so wird es nicht zugleich damit behauptet, auch ein Wissen von dem Wahren und Seyenden zu seyn, wie bei den nur subjectiven Idealisten der neuern Zeit, die dann auch noch im Hintergrunde ein Ansich, ein Jenseits haben, von welchem nicht auf denkende, begreifende Weise gewußt wird; dieß andere Wissen ist ein unmittelbares Wissen, ein Glauben, Schauen, eine Sehnsucht nach diesem Jenseits, wie z. B. bei Jacobi. Die alten Philosophen haben keine solche Sehnsucht, sondern vielmehr vollkommene Befriedigung und Ruhe in jener Gewißheit, daß nur

Scheinendes für das Wissen sey. Man muß also in dieser Rücksicht genau die Standpunkte festhalten, sonst fällt man durch die Gleichheit der Resultate darein, in jenen alten Philosophien ganz die Bestimmtheit der modernen Subjectivität zu sehen. Da bei der Unbefangenheit des alten Philosophirens das Scheinende selbst die ganze Sphäre war, so waren die Zweifel am Denken des Objectiven nicht vorhanden.

Der bestimmte Gegensatz, dessen beide Seiten die neuere Zeit als Totalitäten wesentlich auf einander bezieht, hat auch die Form des Gegensatzes der Vernunft und des Glaubens, der eignen Einsicht, und der objectiven Wahrheit, die ohne eigene Vernunft, ja selbst mit Hintansetzung und Verzichtleistung auf dieselbe, aufgenommen werden soll; des Glaubens im kirchlichen Sinne, — oder des Glaubens im modernen Sinne, d. i. eines Verwerfens der Vernunft gegen eine innere Offenbarung, die eine unmittelbare Gewißheit oder Anschauung, ein in sich gefundenes Gefühl genannt wird. Der Gegensatz dieses Wissens, das sich erst zu entwickeln hat, gegen das Wissen, das sich schon in sich entwickelt hat, erregt ein besonderes Interesse; in beiden ist gesetzt die Einheit des Denkens oder der Subjectivität, und der Wahrheit oder der Objectivität: nur daß in der ersten Form gesagt ist, daß der natürliche Mensch vom Wahren wisse, wie er es unmittelbar glaube, während in der zweiten Form zwar auch die Einheit des Wissens und der Wahrheit gesetzt ist, zugleich aber so, daß sich das Subject erhebt über die unmittelbare Weise des sinnlichen Bewußtseyns, und die Wahrheit erst durch Denken erringt.

Das Ziel ist, das Absolute als Geist zu denken, als Allgemeines, das, als die unendliche Güte des Begriffs, in seiner Realität seine Bestimmungen frei aus sich entläßt, sich ihnen ganz einbildet und mittheilt, so daß sie selbst gleichgültig außer einander seyn können oder gegen einander kämpfend: so aber daß diese Totalitäten nur Eins sind, und nicht nur an sich,

was nur unsere Reflexion wäre, sondern für sich identisch, die Bestimmungen ihres Unterschiedes also für sich selbst nur ideelle sind. Wenn also nun der Ausgangspunkt der Geschichte der Philosophie so ausgedrückt werden kann, daß Gott als die unmittelbare, noch nicht entwickelte Allgemeinheit gefaßt wird, und ihr Ziel, das Absolute als Geist durch die drittehalbtausendjährige Arbeit des insofern trägen Weltgeistes zu fassen, das Ziel unserer Zeit ist: so macht es sich für uns leicht, von einer Bestimmung durch Aufzeigung ihres Mangels zur andern fortzugehen; im Verlauf der Geschichte ist dieß aber schwierig.

Wir haben also im Ganzen zwei Philosophien: die Griechische und die Germanische. Bei der letztern müssen wir die Zeit unterscheiden, wo die Philosophie förmlich als Philosophie hervorgetreten ist, und die Periode der Bildung und Vorbereitung für die moderne Zeit. Die Germanische Philosophie können wir erst anfangen, wo sie in eigenthümlicher Form als Philosophie hervortritt. Zwischen die erste Periode und die neuere Zeit fällt, als Mittel-Periode, jenes Gähren einer neuen Philosophie, das sich einerseits in dem substantiellen Wesen hält und nicht zur Form gelangt: andererseits den Gedanken als bloße Form einer vorausgesetzten Wahrheit ausbildet, bis er sich wieder als freien Grund und Quelle der Wahrheit erkennt. Die Geschichte der Philosophie zerfällt daher in die drei Perioden: der Griechischen Philosophie, der Philosophie der mittlern Zeit, und der Philosophie der neuern Zeit; deren die erste durch den Gedanken überhaupt bestimmt ist, die zweite in den Gegensatz des Wesens und der formellen Reflexion zerfällt, die dritte aber den Begriff zu Grunde liegen hat. Dieß ist nicht so zu verstehen, als ob die erste nur Gedanken enthielte; sie enthält auch Begriffe und Ideen, so wie die letztere von abstracten Gedanken, die aber einen Dualismus bilden, anfängt.

Erste Periode: Sie geht von Thales Zeiten, ungefähr 600 vor Christi Geburt, bis zur Blüthe der Neuplatonischen

Philosophie durch Plotin im dritten Jahrhundert und ihrer weitern Fortsetzung und Ausbildung durch Proklus im fünften Jahrhundert, bis alle Philosophie erlischt. Die Neuplatonische Philosophie ist dann später ins Christenthum hineingetreten, und viele Philosophien innerhalb des Christenthums haben nur diese Philosophie zur Grundlage. Es ist dieß ein Zeitraum von etwa 1000 Jahren, dessen Ende mit der Völkerwanderung und dem Untergange des Römischen Reichs zusammenfällt.

Zweite Periode: Sie ist die des Mittelalters. Hierher gehören die Scholastiker, geschichtlich sind auch Araber und Juden zu erwähnen, aber vornehmlich fällt diese Philosophie innerhalb der christlichen Kirche; ein Zeitraum, der etwas über 1000 Jahre umfaßt.

Dritte Periode: Die Philosophie der neuen Zeit ist für sich erst seit der Zeit des dreißigjährigen Krieges mit Baco, Jacob Böhme und Carteſius hervorgetreten; dieser fängt mit dem Unterschiede an: **cogito, ergo sum.** Das ist ein Zeitraum von ein paar Jahrhunderten; diese Philosophie ist so noch etwas Neues.

2. Quellen der Geschichte der Philosophie.

Die Quellen sind hier anderer Art, als in der politischen Geschichte. Dort sind die Geschichtschreiber die Quellen, welche wieder die Thaten und Reden der Individuen selbst zu ihren Quellen haben; und die nicht ursprünglichen Geschichtschreiber haben noch obenein aus der zweiten Hand geschöpft. Immer aber haben die Geschichtschreiber die Thaten schon in Geschichte, d. h. hier in die Form der Vorstellung gebracht; denn der Name Geschichte hat diesen Doppelsinn, daß er einerseits die Thaten und Begebenheiten selbst, andererseits sie, insofern sie durch die

Vorstellung für die Vorstellung gebildet sind, bezeichnet. Bei der Geschichte der Philosophie sind dagegen nicht die Geschichtschreiber Quelle, sondern die Thaten selbst liegen uns vor: und diese, die philosophischen Werke selbst, sind die wahrhaften Quellen; will man Geschichte der Philosophie ernstlich studiren, so muß man an diese Quellen selbst gehen. Diese Werke sind jedoch ein zu großer Reichthum, um sich bei der Geschichte allein daran zu halten. Bei vielen Philosophen ist es inzwischen unumgänglich nothwendig, sich an die Schriftsteller selbst zu halten; in manchen Zeiträumen aber, von denen uns die Quellen nicht erhalten sind, z. B. die der ältern Griechischen Philosophie, müssen wir uns dann freilich an Geschichtschreiber und andere Schriftsteller halten. Auch andere Perioden giebt es, wo es wünschenswerth ist, daß Andere die Werke der Philosophen derselben gelesen haben, und uns Auszüge davon geben. Mehrere Scholastiker haben Werke von 16, 24 und 26 Folianten hinterlassen; da muß man sich denn an die Arbeit Anderer halten. Viele philosophische Werke sind auch selten, und daher schwer zu bekommen. Manche Philosophen sind meist nur historisch und literarisch wichtig; so können wir uns für sie auf Sammlungen beschränken, worin sie enthalten sind. Die merkwürdigsten Werke über die Geschichte der Philosophie sind nun aber folgende, wobei ich für's Nähere auf den Auszug aus Tennemanns Geschichte der Philosophie von A. Wendt verweise, da ich keine vollständige Literatur geben will.

1. Eine der ersten Geschichten der Philosophie, die nur als Versuch merkwürdig ist, ist **the history of Philosophy by Thom. Stanley (Lond. 1655. fol., ed. III. 1701. 4., übersetzt ins Lateinische von Godofr. Olearius, Lipsiae 1711. 4.)** Diese Geschichte wird nicht mehr viel gebraucht, und enthält nur die alten philosophischen Schulen als Secten, als ob's keine neuen gegeben hätte. Es liegt nämlich die gewöhnliche Vorstellung damaliger Zeit zu Grunde, daß es nur alte Philosophien giebt

und die Zeit der Philosophie mit dem Christenthume abgelaufen ist, als ob die Philosophie Sache der Heiden sey, und die Wahrheit sich nur im Christenthum finden lasse. Es wird dabei ein Unterschied zwischen Wahrheit gemacht, wie sie aus natürlicher Vernunft geschöpft wird in den alten Philosophien: und zwischen geoffenbarter Wahrheit in der christlichen Religion, in welcher es somit keine Philosophie mehr gäbe. Zur Zeit des Wiederauflebens der Wissenschaften gab es freilich noch keine eigenthümlichen Philosophien, zu Stanley's Zeiten aber allerdings; eigene Philosophien waren indessen noch zu jung, als daß die alte Generation solchen Respect vor ihnen gehabt hätte, um sie als etwas Eigenes gelten zu lassen.

2. **Jo. Jac. Bruckeri Historia critica philosophiae. Lipsiae 1742—1744**, vier Theile oder fünf Bände in 4., indem der vierte Theil zwei Bände hat: zweite unveränderte, aber mit einem Anhange vermehrte Auflage 1766—1767, vier Theile in sechs Quartanten, deren letzter eben das Supplement bildet. Das ist eine weitschichtige Compilation, die nicht rein aus den Quellen geschöpft, sondern mit Reflexionen nach der damaligen Mode vermischt ist; die Darstellung ist, wie wir oben (S. 57.) an einem Beispiele gesehen haben, im höchsten Grade unrein. Bruckers Art zu verfahren ist durchaus unhistorisch; nirgends ist jedoch mehr historisch zu verfahren, als in der Geschichte der Philosophie. Dieses Werk ist so ein großer Ballast. Ein Auszug daraus ist: **Jo. Jac. Bruckeri Institutiones historiae philosophicae, usui academicae juventutis adornatae. Lipsiae** 1747, 8.; zweite Ausgabe, Leipzig 1756; die dritte, von Born besorgt, Leipzig 1790, 8.

3. Dietrich Tiedemann's Geist der speculativen Philosophie. Marburg 1791—1797; 6 Bde. 8. Die politische Geschichte hat er dabei weitläufig, aber geistlos abgehandelt; die Sprache ist steif und geziert. Das Ganze ist ein trauriges Beispiel, wie ein gelehrter Professor sich sein ganzes Leben mit dem

Studium der speculativen Philosophie beschäftigen kann und doch gar keine Ahnung von Speculation hat. Seine argumenta zum Zweibrücker Plato sind in derselben Manier. Er macht in jenem Geschichtswerke Auszüge aus den Philosophen, so lange sie räsonnirend bleiben; wenn es aber ans Speculative kommt, pflegt er böse zu werden, erklärt Alles für leere Subtilitäten, und bricht mit den Worten ab, wir wüßten es besser. Sein Verdienst ist, aus seltenen Büchern des Mittelalters, aus kabbalistischen und mystischen Werken jener Zeit, schätzbare Auszüge geliefert zu haben.

4. Joh. Gottlieb Buhle: Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, und einer kritischen Literatur derselben; Göttingen 1796 bis 1804; 8 Theile, 8. Die alte Philosophie ist unverhältnißmäßig kurz behandelt; je weiter Buhle hinein kam, desto ausführlicher wurde er. Er hat viele gute Auszüge aus seltenen Werken, z. B. des Jordanus Bruno, die sich auf der Göttinger Bibliothek befinden.

5. Wilh. Gottl. Tennemann's Geschichte der Philosophie, Leipzig 1798—1819; 11 Theile, 8. Der achte Theil, die scholastische Philosophie, enthält zwei Bände. Die Philosophien sind ausführlich beschrieben, und die der neuern Zeit besser bearbeitet, als die alten. Die Philosophien der modernen Zeit sind auch leichter darzustellen, weil man nur einen Auszug zu machen, oder geradezu zu übersetzen braucht; denn die Gedanken liegen uns näher. Bei den alten Philosophen ist es anders, weil sie auf einem andern Standpunkte des Begriffs stehen; und deshalb sind sie auch schwerer zu fassen. Man verkehrt nämlich leicht das Alte in Etwas, das uns geläufiger ist; und wo dieß Tennemann begegnet, da ist er fast unbrauchbar. Beim Aristoteles z. B. ist der Mißverstand so groß, daß Tennemann ihm gerade das Gegentheil unterschiebt: man also, durch die Annahme des Gegentheils von dem, was Tennemann für Aristotelisch angiebt, eine richtigere Anschauung von Aristotelischer Philosophie bekommt; dabei ist Tennemann so

aufrichtig, die Stelle aus dem Aristoteles unter den Text zu setzen, so daß Original und Uebersetzung sich oft widersprechen. Tennemann meint, es sey wesentlich, daß der Geschichtschreiber keine Philosophie habe, und er rühmt sich dessen; im Grunde hat er aber doch ein System, er ist nämlich kritischer Philosoph. Er lobt die Philosophen, ihr Studium, ihr Genie: das Ende vom Liede ist aber, daß sie alle getadelt werden, den Einen Mangel gehabt zu haben, noch nicht Kantische Philosophen zu seyn, noch nicht die Quelle der Erkenntniß untersucht zu haben; wovon das Resultat gewesen wäre, daß die Wahrheit nicht erkannt werden könne.

Von Compendien sind drei anzuführen. 1. Friedrich Ast's Grundriß einer Geschichte der Philosophie (Landshut 1807, 8; zweite Auflage, 1825) ist in einem bessern Geist geschrieben, meist Schellingsche Philosophie, nur etwas verworren; Ast hat auf etwas formelle Weise ideale und reale Philosophie unterschieden. 2. Professor Wendt's zu Göttingen Auszug aus Tennemann (fünfte Ausgabe, Leipzig 1829. 8.). Man wundert sich, was da Alles als Philosophie aufgeführt wird, ohne Unterschied, ob es von Bedeutung sey oder nicht; solche sogenannte neue Philosophien wachsen wie Pilze aus der Erde hervor. Es ist nichts leichter, als nach einem Principe zu greifen; man muß aber nicht denken, immer damit etwas Neues und Tiefes geleistet zu haben. 3. Rirner's Handbuch der Geschichte der Philosophie, 3 Bände, Sulzbach 1822—1823, 8. (zweite verb. Aufl. 1829) ist am meisten zu empfehlen; jedoch will ich nicht behaupten, daß es allen Anforderungen an eine Geschichte der Philosophie entspricht. Manche Seiten sind nicht zu loben, besonders zweckmäßig aber sind die Anhänge zu jedem Bande, in denen die Hauptoriginalstellen gegeben sind. Chrestomathien, vornehmlich aus den alten Philosophen, sind Bedürfniß: und sie würden nicht weitschichtig werden, da von den Philosophen vor Plato der Stellen nicht sehr viel sind.

3. Abhandlungsweise in dieser Geschichte der Philosophie.

Von der äußerlichen Geschichte werde ich, was die allgemeine Geschichte betrifft, nur den Geist, das Princip der Zeiten berühren: ebenso die Lebensumstände der merkwürdigen Philosophen anführen. In Ansehung der Philosophien sind aber überhaupt nur diejenigen namhaft zu machen, deren Principe einen Ruck gethan, und durch welche die Wissenschaft eine Erweiterung erlangt hat; so werde ich viele Namen auf der Seite liegen lassen, die im gelehrten Verfahren aufgenommen werden, die aber wenig Ausbeute in Rücksicht auf die Philosophie geben. Die Geschichte der Verbreitung einer Lehre, ihre Schicksale, diejenigen, welche eine Lehre bloß docirt haben, übergehe ich, wie die Ausführung der ganzen Weltanschauung in einem bestimmten Principe.

Die Forderung scheint plausibel, daß ein Geschichtschreiber der Philosophie kein System haben, nichts von dem Seinigen hinzuthun noch mit seinem Urtheile darüber herfallen soll. Die Geschichte der Philosophie soll eben diese Unparteilichkeit herbeiführen; und es scheint insofern gerathen, nur Auszüge aus den Philosophen zu geben. Wer von der Sache nichts versteht, kein System, sondern bloß historische Kenntnisse hat, wird sich freilich unparteiisch verhalten. Es ist aber zwischen politischer Geschichte und Geschichte der Philosophie wohl zu unterscheiden. Wenn man sich nämlich bei jener zwar auch nicht darauf beschränken darf, nur chronikenmäßig die Begebenheiten darzustellen: so kann man sie doch ganz objectiv halten, wie die Homerische Epopee. So lassen Herodot und Thucydides, als freie Menschen, die objective Welt frei für sich gewähren, haben vom Ihrigen nichts hinzugethan, noch die Handlungen, die sie darstellten, vor ihren Richterstuhl gezogen und beurtheilt. Doch auch in die politische Geschichte legt sich sogleich ein Zweck hinein. Bei Livius ist die Römische Herrschaft, ihre Erweiterung, die Ausbildung der Verfassung u. s. w. Hauptsache; wir sehen Rom steigen, sich vertheidigen

und ſeine Herrſchaft ausüben. So macht ſich von ſelbſt in der Geſchichte der Philoſophie die ſich entwickelnde Vernunft zum Zweck, der nicht fremd noch hineingetragen, ſondern die Sache ſelber iſt, die hier als das Allgemeine zu Grunde liegt und womit ſich von ſelbſt die einzelnen Ausbildungen und Geſtalten vergleichen. Wenn daher auch die Geſchichte der Philoſophie Thaten der Geſchichte zu erzählen hat, ſo iſt doch die erſte Frage, was denn eine That der Philoſophie ſei, und ob etwas philoſophiſch iſt oder nicht. In der äußern Geſchichte iſt Alles That, freilich giebt es auch in ihr Wichtiges und Unwichtiges; die That iſt aber hier der Vorſtellung unmittelbar hingeſtellt. Nicht ſo in der Philoſophie; deswegen kann die Geſchichte der Philoſophie durchaus nicht ohne Urtheil des Geſchichtſchreibers abgehandelt werden.

Orientalische Philosophie.

Das Erste ist die sogenannte Orientalische Philosophie, die aber nicht in den Körper und Bereich unserer Darstellung eintritt; sie ist ein Vorläufiges, von dem wir nur sprechen, um davon Rechenschaft zu geben, warum wir uns nicht weitläufiger damit beschäftigen, und in welchem Verhältnisse es zum Gedanken, zur wahrhaften Philosophie steht. Der Ausdruck Orientalische Philosophie wird besonders von der Periode gebraucht, wo diese große allgemeine Orientalische Anschauung das Abendland berührt hat, — das Land der Begrenzung, des Maßes, wo der Geist der Subjectivität überwiegend ist. Besonders sind in den ersten Jahrhunderten des Christenthums, einer bedeutenden Epoche, diese großen Orientalischen Anschauungen in das Abendland nach Italien gedrungen; und haben in der gnostischen Philosophie das Maßlose zu treiben angefangen, in dem occidentalen Geiste, bis er in der Kirche wieder dazu gekommen ist, das Uebergewicht zu erhalten und so das Göttliche fest zu bestimmen. Das, was wir Orientalische Philosophie nennen, ist weit mehr die religiöse Vorstellungsweise und Weltanschauung der Orientalen überhaupt, der es sehr nahe liegt, für Philosophie genommen zu werden; und es ist der Hauptgrund anzugeben, weshalb dies näher liegt, die Orientalische Religionsvorstellung gleich als religiöse Philosophie zu betrachten.

Die Römiſche, Griechiſche und Chriſtliche Religion halten wir nicht ſogleich für Philoſophie; ſie ſind weniger dazu geeignet, indem die Griechiſchen und Römiſchen Götter, ebenſo Chriſtus und der Gott der Juden, wegen des Princips der Freiheit der Individualität, die im Griechiſchen und noch mehr im Chriſtlichen Elemente hervortritt, ſogleich als perſönliche Geſtaltungen für ſich erſcheinen, die als mythologiſche oder chriſtliche erſt eigens interpretirt und in Philoſopheme verwandelt werden müſſen. Bei den Orientaliſchen Religionen hingegen werden wir viel unmittelbarer an die philoſophiſche Vorſtellung erinnert; denn da im Orient das Moment der Subjectivität nicht hervorgetreten iſt, ſo ſind die religiöſen Vorſtellungen nicht individualiſirt, ſondern haben überwiegend den Charakter allgemeiner Vorſtellungen, die daher als philoſophiſche Vorſtellungen und Gedanken erſcheinen. Zwar haben die Orientalen auch individuelle Geſtalten, wie Brahma, Wiſchnu, Schiva; aber weil die Freiheit mangelt, iſt die Individualität nicht feſt, ſondern nur oberflächlich: und ſo ſehr, daß, wenn man glaubt, man habe es mit menſchlichen Geſtalten zu thun, ſich dieß doch ſogleich wieder verliert, und ins Maßloſe erweitert. Wie wir bei den Griechen von einem Uranos, Kronos — der Zeit, aber auch ſchon individualiſirt — hören: ſo finden wir bei den Perſern Zervane Akerene, aber es iſt die unbegrenzte Zeit. Wir finden Ormuzd und Ahriman als ganz allgemeine Weiſen und Vorſtellungen; ſie erſcheinen als allgemeine Principe, die ſo Verwandtſchaft mit der Philoſophie zu haben ſcheinen, oder ſelbſt als Philoſopheme erſcheinen.

Wie der Inhalt der Orientaliſchen Religionen, Gott, das Anundfürſichſeyende, Ewige, mehr im Charakter des Allgemeinen aufgefaßt iſt, ſo auch das Verhältniß der Individuen dazu. In den Orientaliſchen Religionen iſt das Grundverhältniß dieß, daß nur die Eine Subſtanz als ſolche das Wahrhafte ſey, und das Individuum keinen Werth in ſich habe noch gewinnen könne, inſofern es ſich gegen das Anundfürſichſeyende erhält; es könne

vielmehr nur wahrhaften Werth haben durch die Ineinssetzung mit dieser Substanz, worin es dann aufhört, als Subject zu seyn, und ins Bewußtlose verschwindet. In der Griechischen und Christlichen Religion weiß sich dagegen das Subject frei, und soll so erhalten seyn; indem sich das Individuum auf diese Weise für sich setzt, ist es dann allerdings weit schwerer, daß der Gedanke sich von dieser Individualität befreit, und sich für sich constituirt. Der an sich höhere Standpunkt der Griechischen Freiheit des Individuums, dieß frohere, feine Leben erschwert dem Gedanken seine Arbeit: die Allgemeinheit geltend zu machen. Im Orient hingegen ist schon in der Religion das Substantielle für sich die Hauptsache, das Wesentliche (womit Rechtlosigkeit, Bewußtlosigkeit der Individuen unmittelbar verbunden ist); und diese Substanz ist allerdings eine philosophische Idee. Auch die Negation des Endlichen ist vorhanden, aber so, daß das Individuum nur in dieser Einheit mit dem Substantiellen zu seiner Freiheit gelangt. Insofern in dem Orientalischen Geiste die Reflexion, das Bewußtseyn durch den Gedanken zum Unterschiede und zur Bestimmung von Principien kommt: so stehen dann solche Kategorien, solche bestimmte Vorstellungen unvereinigt mit dem Substantiellen. Entweder ist die Zertrümmerung alles Besonderen, ein Maßloses, die Orientalische Erhabenheit vorhanden: oder insofern auch das bestimmt für sich Gesetzte erkannt wird, so ist es ein Trockenes, Verständiges, Geistloses, das nicht den speculativen Begriff in sich aufnehmen kann. Zum Wahren kann dieß Endliche nur werden als versenkt in der Substanz; von ihr verschieden gehalten, bleibt es dürftig. Wir finden daher nur trockenen Verstand bei den Orientalen, ein bloßes Aufzählen von Bestimmungen, eine Logik, wie eine alte Wolfische Logik. Es ist wie in ihrem Cultus: ein Versenktseyn in die Andacht, und dann eine ungeheure Menge von Ceremonien, von religiösen Handlungen; und auf der andern Seite die Erhabenheit des Maßlosen, worin Alles untergeht.

Es ſind nun zwei Orientaliſche Völker, deren ich Erwähnung thun will: die Chineſen und die Indier.

A. Chineſiſche Philoſophie.

Es iſt bei den Chineſen wie bei den Indiern der Fall, daß ſie einen großen Ruhm der Ausbildung haben, aber dieſer ſowohl, wie die großen Zahlen der Indiſchen Geſchichte u. ſ. f., haben ſich durch beſſere Kenntniß ſehr herabgeſetzt. Die große Ausbildung dieſer Völker betrifft die Religion, Wiſſenſchaft, Staatsverwaltung, Staatsverfaſſung, Poeſie, das Techniſche von Künſten, den Handel u. ſ. w. Wenn man aber die Rechtsinſtitutionen und die Staatsverfaſſung von China mit einer Europäiſchen vergleicht, ſo kann dieß nur in Anſehung des Formellen geſchehen; denn der Inhalt iſt ſehr verſchieden. Man fühlt ſogleich, daß, wenn ſie auch noch ſo conſequent formell ausgebildet ſind, ſie doch bei uns nicht Statt finden können, daß wir ſie uns nicht würden gefallen laſſen, daß ſie ſtatt Recht, vielmehr eine Unterdrückung des Rechts ſind. Ebenſo iſt es, wenn man Indiſche Poeſie mit Europäiſcher vergleicht; ſie iſt zwar, als bloßes Spiel der Phantaſie betrachtet, höchſt glänzend, reich und ausgebildet, wie die irgend eines Volkes: aber in der Poeſie kommt es auf den Inhalt an, und es wird mit ihm Ernſt. Selbſt die Homeriſche Poeſie iſt für uns nicht Ernſt, deshalb kann ſolche Poeſie bei uns nicht entſtehen; es iſt nicht der Mangel an Genie in der Orientaliſchen Poeſie, es giebt Genie's derſelben Größe, auch die Form kann ſehr entwickelt ſeyn: aber der Inhalt bleibt innerhalb einer gewiſſen Grenze und kann uns nicht genügen, er kann nicht unſer Inhalt ſeyn. Dieß iſt zunächſt eine allgemeine Bemerkung in Anſehung ſolcher Vergleichungen, inſofern man ſich durch die Form beſtechen läßt, dergleichen dem Unſrigen gleich zu ſetzen oder gar vorzuziehen.

1. Das erſte bei den Chineſen zu Bemerkende iſt die Lehre

des Con-fut-see, 500 Jahre vor Christi Geburt, die zu Leibnitzens Zeiten großes Aufsehen gemacht hat; es ist eine Moral-Philosophie. Außerdem hat er die ältern traditionellen Grundwerke der Chinesen, besonders die geschichtlichen, commentirt; seine Ausbildung der Moral hat ihn indessen am berühmtesten gemacht, und sie ist die geehrteste Autorität bei den Chinesen. Seine Lebensbeschreibung ist durch Französische Missionare aus den Chinesischen Original-Werken übersetzt: hiernach hat er mit Thales fast gleichzeitig gelebt, war eine Zeit lang Minister, ist dann in Ungnade gefallen, hat sein Amt verloren und unter seinen Freunden philosophirend gelebt, ist aber noch oft um Rath gefragt worden. Wir haben Unterredungen von Confucius mit seinen Schülern, worin nichts Ausgezeichnetes enthalten ist, sondern nur eine populare Moral, in guten, tüchtigen Lehren, die wir allenthalben, in jedem Volke, und besser finden; Cicero de officiis, ein moralisches Predigtbuch giebt uns mehr und Besseres, als alle Bücher des Confucius. Er ist also nur ein praktischer Weltweise, bei dem sich durchaus keine speculative Philosophie findet; aus seinen Original-Werken kann man das Urtheil fällen, daß es für den Ruhm desselben besser gewesen wäre, wenn sie nicht übersetzt worden wären. Das Werk, was die Jesuiten herausgaben, [1] ist indessen mehr eine Paraphrase, als eine Uebersetzung.

2. Ein zweiter Umstand, der zu bemerken, ist, daß die Chinesen sich auch mit abstracten Gedanken, mit reinen Kategorien beschäftigt haben. Das alte Buch Y-king d. h. Buch der Principien, dient hierbei zur Grundlage; es enthält die Weisheit der Chinesen, und sein Ursprung wird dem Fohi zugeschrieben. Die Erzählung, die von ihm dort vorkommt, geht ganz ins Mythologische und Fabelhafte, ja Sinnlose. Die Hauptsache ist, daß ihm die Erfindung einer Tafel mit gewissen Zeichen oder Figuren

[1] Confucius, Sinarum philosophus, s. scientia Sinensis, latine exposita studio et opera Prosperi Juonetta, Herdtrich, Rougemont, Couplet, PP. S. J. Paris. 1687, fol.

(Ho-tu) zugeſchrieben wird, die er auf dem Rücken eines Drachenpferdes, als es aus dem Fluſſe ſtieg, geſehen habe [1]. Dieſe Tafel enthält Striche, neben und über einander, die eine ſymboliſche Bedeutung haben; und die Chineſen ſagen, dieſe Linien ſeyen die Grundlage ihrer Buchſtaben, wie auch ihres Philoſophirens. Dieſe Bedeutungen ſind ganz abſtracte Kategorien, und mithin die oberflächlichſten Verſtandesbeſtimmungen. Es iſt allerdings zu achten, daß die reinen Gedanken zum Bewußtſeyn gebracht ſind; es wird aber hier nicht weiter damit gegangen, ſondern bei ihnen ſtehen geblieben. Das Concrete iſt nicht ſpeculativ begriffen, ſondern aus der gewöhnlichen Vorſtellung genommen, indem nach der Anſchauung und Wahrnehmung davon geſprochen wird; ſo daß in dieſem Aufleſen der concreten Principe nicht einmal ein ſinniges Auffaſſen der allgemeinen natürlichen oder geiſtigen Mächte zu finden iſt.

Der Curioſität wegen will ich dieſe Grundlage näher angeben. Die zwei Grundfiguren ſind eine horizontale Linie (——, Yang) und der entzwei gebrochene Strich, ſo groß wie die erſte Linie (– –, Yin): das Erſte das Vollkommene, den Vater, das Männliche, die Einheit, wie bei den Pythagoreern, die Affirmation darſtellend; das Zweite — das Unvollkommene, die Mutter, das Weibliche, die Zweiheit, die Negation. Dieſe Zeichen werden hochverehrt als die Principien der Dinge. Sie werden zuerſt zu zweien mit einander verbunden, woraus vier Figuren entſtehen: ☰, ☱, ☲, ☷, der große Yang, der kleine Yang, der kleine Yin, der große Yin. Die Bedeutung dieſer vier Bilder iſt die Materie, die vollkommene und die unvollkommene. Die zwei Yang ſind die vollkommene Materie, und zwar der erſte in der Beſtimmung von jung und kräftig; der zweite iſt dieſelbe Materie, aber als alt und unkräftig. Das dritte und vierte Bild,

[1] Mémoires concernant les Chinois (Paris 1776 sqq.), Tom. II., p. 1—361: Antiquité des Chinois par le Père Amiot, p. 20, 54, etc.

wo der Yin zu Grunde liegt, sind die unvollkommene Materie, welche wieder die zwei Bestimmungen jung und alt, Stärke und Schwäche hat. — Diese Striche werden ferner zu dreien verbunden; so entstehen acht Figuren, welche die Kua heißen: ☰, ☱, ☲, ☳, ☴, ☵, ☶, ☷. Ich will die Bedeutung dieser Kua angeben, um zu zeigen, wie oberflächlich sie ist. Das erste Zeichen, den großen Yang und den Yang in sich enthaltend, ist der Himmel (Tien), der Alles durchdringende Aether. Der Himmel ist den Chinesen das Höchste; und es ist ein großer Streit unter den Missionaren gewesen, ob sie den christlichen Gott Tien nennen sollten oder nicht. Das zweite Zeichen ist das reine Wasser (Tui), das dritte reines Feuer (Li), das vierte der Donner (Tschin), das fünfte der Wind (Siun), das sechste gemeines Wasser (Kan), das siebente die Berge (Ken), das achte die Erde (Kuen). Wir würden Himmel, Donner, Wind und Berge nicht in gleiche Linie stellen. Man kann also hier eine philosophische Entstehung aller Dinge aus diesen abstracten Gedanken der absoluten Einheit und Zweiheit finden. Den Vortheil haben alle Symbole, Gedanken anzudeuten, und die Meinung zu erwecken, diese seyen also auch da gewesen. So fängt man mit Gedanken an; hernach geht's aber in die Berge, und mit dem Philosophiren ist es sogleich aus. Wenn daher Windischmann[1] an dieser Manier des Confucius in dessen Commentar über den Y-king ein „durchgängiges Ineinandergreifen aller Kua im ganzen Kreislauf" rühmt, so ist vielmehr dagegen zu erinnern, daß nicht ein Funke von Begriff darin anzutreffen ist. — Weiter zu vieren verbunden geben diese Striche 64 Figuren, welche die Chinesen für den Ursprung aller ihrer Charaktere halten, indem man zu diesen geraden Linien senkrechte und krumme in verschiedenen Richtungen hinzufügte.

Im Schuking ist auch ein Kapitel über die Chinesische Weis-

[1] Die Philosophie im Fortgang der Weltgeschichte, Bd. I. S. 157.

heit, wo die fünf Elemente vorkommen, aus denen Alles gemacht ſey: Feuer, Waſſer, Holz, Metall, Erde, die da kunterbunt unter einander ſtehen und die wir eben ſo wenig als Principe gelten laſſen würden. Die erſte Regel des Geſetzes iſt im Schuking, daß man die fünf Elemente nenne, die zweite die Aufmerkſamkeit darauf u. ſ. w. [1] Die allgemeine Abſtraction geht alſo bei den Chineſen zum Concreten fort, obgleich nur nach äußerlicher Ordnung, und ohne etwas Sinniges zu enthalten. Dieß iſt die Grundlage aller Chineſiſchen Weisheit und alles Chineſiſchen Studiums.

3. Dann giebt es aber noch eine eigentliche Secte, die der Tao-ſee, deren Anhänger nicht Mandarinen und an die Staatsreligion angeſchloſſen, auch nicht Buddhiſten, nach Lamaiſcher Religion ſind. Der Urheber dieſer Philoſophie und der damit eng verbundenen Lebensweiſe iſt Lao-Tſö (geboren am Ende des 7. Jahrhunderts vor Chriſtus), älter als Confucius, da dieſer mehr politiſche Weiſe zu ihm reiſte, um ſich bei ihm Raths zu erholen. Das Buch des Lao-Tſö, Tao-king, wird zwar nicht zu den eigentlichen King's gerechnet, hat auch nicht die Autorität derſelben; es iſt aber doch ein Hauptwerk bei den Tao-ſee, d. h. den Anhängern der Vernunft, die ihre Lebensweiſe, Tao-Tao, d. h. Richtung oder Geſetz der Vernunft nennen. Ihr Leben widmen ſie dem Studium der Vernunft, und verſichern dann, daß derjenige, der die Vernunft in ihrem Grunde erkenne, die ganz allgemeine Wiſſenſchaft, allgemeine Heilmittel und die Tugend beſitze: daß er eine übernatürliche Gewalt erlangt habe, zum Himmel fliegen könne und nicht ſterbe [2].

Von Lao-Tſö ſelbſt ſagen ſeine Anhänger, er ſey Buddha, der als Menſch immer fort exiſtirende Gott geworden. Die

[1] Vergl. Windiſchmann, a. a. O., S. 125.

[2] Mémoire sur la vie et les opinions de Lao-Tseu par Abel Remusat (Paris 1823), p. 18 sqq.; Extrait d'une lettre de Mr. Amiot, 16 Octobre 1787, de Peking (Mémoires concernant les Chinois, T. XV.) p. 208. seqq.

Hauptſchrift von ihm haben wir noch, und in Wien iſt ſie überſetzt worden; ich habe ſie ſelbſt da geſehen. Eine Hauptſtelle iſt beſonders häufig ausgezogen: „Ohne Namen iſt Tao das Princip des Himmels und der Erde; mit dem Namen iſt es die Mutter des Univerſums. Mit Leidenſchaften betrachtet man ſie nur in ihrem unvollkommenen Zuſtande; wer ſie erkennen will, muß ohne Leidenſchaft ſeyn." Abel Remuſat ſagt, am beſten würde ſie ſich im Griechiſchen durch λόγος ausdrücken laſſen. Die berühmte Stelle, die von den Aeltern oft ausgezogen iſt, iſt dieſe: [1] „Die Vernunft hat das Eine hervorgebracht, das Eine hat die Zwei hervorgebracht; und die Zwei haben die Drei hervorgebracht; und die Drei producirt die ganze Welt." Darin hat man eine Anſpielung auf die Dreieinigkeit finden wollen. „Das Univerſum ruht auf dem dunkeln Princip, das Univerſum umfaßt das helle Princip," — oder auch: „es wird von dem Aether umfaßt;" ſo kann man es umkehren, da die Chineſiſche Sprache keine Bezeichnung der Caſus hat, die Worte vielmehr bloß neben einander ſtehen. Eine andere Stelle ebendaſelbſt lautet folgendermaßen: „Derjenige, den ihr betrachtet, und den ihr nicht ſeht, er nennt ſich J; und du hörſt ihn und hörſt ihn nicht, und er heißt Hi; du ſuchſt ihn mit der Hand und erreichſt ihn nicht, und ſein Name iſt Weï. Du gehſt ihm entgegen, und ſiehſt ſein Haupt nicht; du gehſt hinter ihm, und ſiehſt ſeinen Rücken nicht." Dieſe Unterſchiede heißen „die Verkettung der Vernunft." Man hat natürlich bei der Anführung dieſer Stelle an יהוה und an den Afrikaniſchen Königsnamen Juba erinnert, auch an Jovis. Dieſes J-hi-weï oder J-H-W ſoll dann weiter einen abſoluten Abgrund und das Nichts bedeuten: das Höchſte, der Urſprung aller Dinge iſt den Chineſen das Nichts, das Leere, das ganz Unbeſtimmte, das abſtract Allgemeine, was auch Tao, die Vernunft, genannt wird.

[1] Abel Remusat, l. c. p. 31 sqq.; Lettre sur les caractères des Chinois (Mémoires concernant les Chinois, T. I.), p. 299. sqq.

Wenn die Griechen ſagen, das Abſolute iſt das Eine, oder die Neueren, es iſt das höchſte Weſen: ſo ſind auch hier alle Beſtimmungen getilgt, und mit dem bloßen abſtracten Weſen hat man nichts, als dieſe ſelbe Negation, nur affirmativ ausgeſprochen. Iſt das Philoſophiren nun aber nicht weiter gekommen, als zu ſolchen Ausdrücken, ſo ſteht es auf der erſten Stufe. Was finden wir in allem dieſen Belehrendes?

B. Indiſche Philoſophie.

Hatte man ſich früher das Vergnügen gemacht, an das Alterthum der Indiſchen Weisheit zu glauben und ſie zu ehren, ſo hat man jetzt durch das Bekanntwerden mit den größern aſtronomiſchen Werken der Indier das Uneigentliche dieſer großen Zahlen erkannt. Es kann nichts verworrener ſeyn, nichts unvollkommener, als die Chronologie der Indier; kein Volk, das in der Aſtronomie, Mathematik u. ſ. f. ausgebildet iſt, iſt ſo unfähig für die Geſchichte: und es iſt bei ihnen darin kein Halt, noch Zuſammenhang. Man hatte geglaubt, einen ſolchen an der Aera des Wikramaditya zu haben, der ungefähr 50 Jahr v. Chr. gelebt haben ſollte, und unter deſſen Regierung der Dichter Kalidas, Schöpfer der Sakontala, lebte. Aber bei näherer Unterſuchung haben ſich ein halbes Dutzend Wikramaditya's gefunden; und gründliche Beleuchtungen haben dieſe Epoche in unſer 11. Jahrhundert verlegt. Die Indier haben Reihenfolgen von Königen, eine ungeheure Menge von Namen; aber Alles iſt unbeſtimmt.

Wir wiſſen, wie der uralte Ruhm dieſes Landes ſchon bis zu den Griechen in hohem Grade vorgedrungen war: wie auch ihnen die Gymnoſophiſten bekannt waren, fromme Menſchen, wenn man ſie anders ſo nennen darf; Menſchen, die, einem beſchaulichen Leben gewidmet, in einer Abſtraction des äußerlichen Lebens ſich befinden, und deshalb ſelbſt, in Horden umherziehend, wie die Cyniker, allen Bedürfniſſen entſagen. Dieſe ſind

als Philosophen auch besonders den Griechen bekannt geworden, insofern man nämlich die Philosophie auch in diese Abstraction setzt, in der man von allen Verhältnissen des äußerlichen Lebens abstrahirt; und diese Abstraction ist ein Grundzug, den wir hervorzuheben und zu betrachten haben.

Die Indische Bildung ist sehr entwickelt und großartig, aber ihre Philosophie ist identisch mit ihrer Religion; so daß die Interessen der Philosophie dieselben sind, die wir in der Religion finden: wie denn die heiligen Bücher, die Veda's, auch die allgemeine Grundlage für die Philosophie sind. Wir kennen die Veda's ziemlich gründlich; sie enthalten vornehmlich Gebete an die vielen Vorstellungen von Gott, Vorschriften über die Ceremonien, Opfer u. s. f. Und sie sind aus den verschiedensten Zeiten; viele Theile sind von hohem Alter, andere sind erst später entstanden, z. B. der über den Dienst des Wischnu. Die Veda's sind selbst die Grundlage für die atheistischen Philosophien der Indier; auch diesen fehlt es nicht an Göttern, und es wird wesentliche Rücksicht auf die Veda's genommen. Die Indische Philosophie steht daher innerhalb der Religion, wie die scholastische Philosophie innerhalb der christlichen Dogmatik stand, und den Glauben der Kirche zum Grunde legte und voraussetzte. Die Mythologie hat die Seite der Incarnation, der Individualisirung, von der man glauben könnte, daß sie dem Allgemeinen und der Ideenweise der Philosophie entgegen wäre; aber mit dieser Incarnation ist es nicht so genau genommen, beinahe Alles gilt als solche, und was sich als Individualität zu bestimmen scheint, zerfließt alsobald wieder in dem Dunste des Allgemeinen. Die Indische Vorstellung ist dann näher diese: Es ist Eine allgemeine Substanz, die abstracter oder concreter gefaßt werden kann, aus der Alles entsteht; und das Höchste ist, daß der Mensch als Bewußtseyn sich mit ihr identisch macht, in der Religion durch Andacht, Opfer und strenge Büßungen, in der Philosophie durch Beschäftigung mit dem reinen Gedanken.

Erſt vor Kurzem haben wir beſtimmte Kenntniß von der Indiſchen Philoſophie erhalten; im Ganzen verſtand man darunter die religiöſen Vorſtellungen, in neuern Zeiten hat man aber wirklich philoſophiſche Werke kennen gelernt. Beſonders hat uns Colebrooke[1] aus zwei Indiſchen philoſophiſchen Werken Auszüge mitgetheilt; und dieß iſt das Erſte, was wir über indiſche Philoſophie haben. Was Friedrich v. Schlegel von ſeiner Weisheit der Indier ſpricht, iſt nur aus den religiöſen Vorſtellungen genommen; er iſt einer der erſten Deutſchen, der ſich mit Indiſcher Philoſophie beſchäftiget hat: indeſſen hat dieß nicht viel gefruchtet, denn er hat eigentlich nichts weiter geleſen, als das Inhaltsverzeichniß zum Ramayana. Nach jenem Auszuge nun beſitzen die Indier alte philoſophiſche Syſteme; ſie betrachten ſie eines Theils als orthodox, und zwar die, welche mit den Veda's übereinkommen: andere gelten als heterodox, und als nicht übereinkommend mit der Lehre der heiligen Bücher. Der eine Theil, der weſentlich orthodox iſt, hat keine andere Abſicht, als die Erklärung der Veda's zu erleichtern, oder aus dem Text dieſer Grundbücher eine feiner gedachte Pſychologie zu ziehen; dieß Syſtem heißt Mimanſa, und es werden zwei Schulen davon angeführt. Davon verſchieden ſind andere Syſteme, von denen die zwei Hauptſyſteme Sanc'hya und Nyaya ſind: das erſte zerfällt wieder in zwei Theile, die jedoch nur in Anſehung der Form verſchieden ſind; die Nyaya iſt beſonders verwickelt, führt ſpeciell die Regeln des Räſonnements aus, und iſt mit der Logik des Ariſtoteles zu vergleichen. Von dieſen beiden Syſtemen hat uns nun Colebrooke Auszüge gemacht, und er ſagt, man habe viele alte Werke darüber, und die **versus memoriales** daraus ſeyen ſehr verbreitet.

1. Der Urheber der Sanc'hya wird Kapila genannt,

[1] Transactions of the Royal asiatic Society of Great-Britain and Ireland, Vol. I. Part. I., London 1824: p. 19—43; (II., on the Philosophy of the Hindus, Part. I. by Henry Thomas Colebrooke, read June 21, 1823.)

ein alter Weiſer, von dem die Einen ſagen, er ſey ein Sohn des Brahma, einer von den ſieben großen Heiligen: die Anderen, er ſey eine Incarnation des Wiſchnu, wie ſein Schüler Aſuri, und identiſch mit dem Feuer. Ueber das Alter der Aphorismen (Sutras) des Kapila weiß Colebrooke nichts zu ſagen; er erwähnt nur, daß ſie in andern, ſehr alten Büchern ſchon angeführt werden, aber genau läßt ſich nichts darüber angeben. Die Sanc'hya theilt ſich in verſchiedene Schulen, zwei oder drei, die jedoch nur in wenigem Einzelnen von einander abweichen; ſie wird zum Theil für heterodox, zum Theil für orthodox gehalten.

Der weſentliche Zweck aller Indiſchen Schulen und Syſteme der Philoſophie, ſowohl der atheiſtiſchen, als der theiſtiſchen, iſt, die Mittel anzugeben, wodurch die ewige Glückſeligkeit ſowohl vor dem Tode, als nach dem Tode zu erlangen iſt. Die Veda's ſagen: „Was zu erkennen iſt, iſt die Seele, ſie muß von der Natur abgeſchieden werden, ſo wird ſie nicht wieder kommen;" d. h. ſie iſt der Metempſychoſe entnommen, und damit der Körperlichkeit, ſo daß ſie nach dem Tode nicht wieder in einem andern Körper auftritt. Dieſe Seligkeit iſt alſo, nach der Sanc'hya, eine vollſtändige und ewige Befreiung von jeder Art Uebel. Sie ſagt nun: „Durch das Denken, die wahrhafte Wiſſenſchaft kann eine ſolche Befreiung erreicht werden; die zeitlichen Mittel, ſich Vergnügen zu verſchaffen, oder geiſtige und körperliche Uebel von ſich abzuhalten, ſind nicht hinreichend; ſelbſt die Mittel, die die Veda's angeben, ſind nicht dazu wirkſam, nämlich die geoffenbarte Weiſe, welche die Andacht, die Vollbringung der religiöſen Ceremonien iſt, wie ſie in den Veda's verordnet ſind." Als ſolch' ein Mittel gilt vorzüglich das Opfer von Thieren, und in dieſer Beziehung verwirft die Sanc'hya die Veda's; denn dies Opfer ſey nicht rein, da es mit dem Tode der Thiere verbunden ſey, die Hauptſache aber ſey, kein Thier zu verletzen. Andere Weiſen der Befreiung vom Uebel ſind die ungeheuren Büßungen der Indier, womit ein Zurückgehen in ſich

verbunden ist. Wenn nun so der Indier in der Andacht sich in sich sammelt, sich in seine Gedanken zurückzieht, so ist das Moment dieser reinen Concentration Brahma, dieser Eine, schlechthin Unsinnliche, dieß höchste Wesen, wie es der Verstand nennt; dann bin Ich Brahma. Dieß Zurückziehen in den Gedanken kommt sowohl in der Religion, als in Philosophie der Indier vor; und sie behaupten in Rücksicht dieser Seligkeit, daß sie das Höchste sey und diesem Zustande selbst die Götter untergeordnet seyen. Indra, z. B. der Gott des sichtbaren Himmels, sey viel niedriger, als die Seele in diesem contemplativen Leben in sich selbst; viele tausend Indra's seyen vergangen, aber die Seele sey aller Veränderung entnommen. Die Sanc'hya ist von der Religion nur dadurch verschieden, daß sie eine ausführliche Denklehre hat, und die Abstraction nicht zu etwas Leerem macht, sondern zur Bedeutung eines bestimmten Denkens erhebt; diese Wissenschaft bestehe, heißt es, in der richtigen Erkenntniß der Principe, die äußerlich wahrnehmbar sind oder nicht, der materiellen Welt und der immateriellen Welt.

Das Sanc'hya-System zerfällt in drei Abschnitte: die Weise des Erkennens, den Gegenstand des Erkennens, und die bestimmte Form des Erkennens der Principe.

a. In Rücksicht der Erkenntnißweisen sagt die Sanc'hya, daß es drei Arten der Evidenz gebe: erstens Wahrnehmung, zweitens Folgerung (inference), drittens Affirmation, auf welche sich alle übrigen, wie Achtung, Lernfähigkeit, Tradition u. s. f. zurückführen lassen. Die Wahrnehmung bedarf keiner Erläuterung. Die Folgerung ist ein Schluß von Ursach und Wirkung, wobei nur von einer Bestimmung zu einer zweiten übergegangen wird: er habe drei Formen, indem entweder von der Ursache auf die Wirkung, oder von der Wirkung auf die Ursache, oder nach verschiedenen Verhältnissen der Ursachen und Wirkungen geschlossen werde. Regen z. B. werde präsumirt, wenn man eine Wolke sich zusammenziehen sehe: Feuer, wenn man einen

Hügel rauchen sehe; oder man schließe auf die Bewegung des Monds, wenn man ihn zu verschiedenen Zeiten in verschiedenen Stellungen sehe. Dieß sind einfache, trockene Verstandesverhältnisse. Unter der Affirmation ist Tradition, Offenbarung verstanden, z. B. der orthodoxen Veda's; im ausgebreitetern Sinne wird die unmittelbare Gewißheit oder die Affirmation in meinem Bewußtseyn, in näherer Bestimmung eine Versicherung durch mündliche Mittheilung oder durch Tradition so genannt.

b. Der Gegenstände des Erkennens oder der Principien giebt das Sanc'hya-System fünf und zwanzig an, die ich nennen will, um das Ordnungslose darin zu zeigen: 1. Die Natur, als Ursprung von Allem, sey das Allgemeine, die materielle Ursache, die ewige Materie, ununterschieden, ununterscheidbar, ohne Theile, productiv ohne Production, die absolute Substanz. 2. Die Intelligenz, die erste Production der Natur und selbst andere Principe producirend, unterscheidbar als drei Götter durch die Wirksamkeit der drei Qualitäten: Güte, Falschheit (foulness) und Finsterniß; diese seyen Eine Person und drei Götter, nämlich Brahma, Wischnu und Maheswara. 3. Das Bewußtseyn, die Ichheit, der Glaube, daß in allen Wahrnehmungen und Meditationen Ich gegenwärtig bin, daß die Gegenstände der Sinne, so wie der Intelligenz, mich betreffen, kurz, daß Ich bin; es gehe von der Macht der Intelligenz aus, und producire selbst die folgenden Principe. 4 — 8. Fünf feine Anfänge, Rudimente, Atome, die nur einem Wesen höherer Ordnung, nicht durch die Sinne der Menschen wahrnehmbar seyen, vom Principe des Bewußtseyns ausgehend, und selbst die fünf Elemente hervorbringend: der Raum, und die Anfänge von Erde, Wasser, Feuer und Luft. 9—19. Die elf nächsten Principe seyen die Organe der Empfindung, die von der Ichheit producirt werde: zehn äußerliche Organe, die fünf Sinne, und fünf Organe der Handlung, Stimme, Hände, Füße, After, Geschlechtstheile; das elfte Organ sey das des innern Sinns. 20 — 24. Diese Principe

ſeyen die von den früher genannten Rudimenten hervorgebrachten fünf Elemente: Aether den Raum einnehmend, Luft, Feuer, Waſſer, Erde. 25. Die Seele. In dieſer ſehr unordentlichen Weiſe ſehen wir nur die erſten Anfänge der Reflexion, die zuſammengeſtellt als Allgemeines erſcheinen; dieſe Zuſammenſtellung iſt aber, geſchweige ſyſtematiſch zu ſeyn, nicht einmal ſinnig.

Vorher waren die Principe außereinander und nacheinander; in der Seele haben ſie ihre Vereinigung. Von ihr wird geſagt, ſie ſey nicht producirt; auch nicht productiv: ſie ſey individuell, ſo gebe es viele Seelen; ſie ſey empfindend, ewig, immateriell, unveränderlich. Hier unterſcheidet Colebrooke das theiſtiſche von dem atheiſtiſchen Syſtem der Sanc'hya, indem jenes nicht nur individuelle Seelen annehme, ſondern auch Gott (Iswara) als Regierer der Welt behaupte. Die Erkenntniß der Seele bleibt dann die Hauptſache: Es ſey durch die Betrachtung der Natur und durch die Abſtraction von der Natur, daß die Einheit der Seele mit der Natur herbeigeführt werde, wie der Lahme und Blinde für die Fortſchaffung und Leitung verbunden ſind, die Eine tragend und geleitet (Natur?), die Andere getragen und leitend (Seele?). Durch dieſe Vereinigung der Seele und Natur ſey die Schöpfung bewirkt, beſtehend in der Entwickelung der Intelligenz und der übrigen Principe. Dieſe Einheit iſt dann der Halt an und für ſich, für das, was iſt, überhaupt, und für die Erhaltung deſſelben. Zugleich iſt es ein großer Gedanke, daß die Negation des Gegenſtandes, welche im Denken enthalten iſt, nothwendig ſey, um zu begreifen; es hat dieß viel mehr Tiefe, als das Gerede vom unmittelbaren Bewußtſeyn. Wenn man dagegen ſagt, die Orientalen haben in der Einigkeit mit der Natur gelebt, ſo iſt dieß ein oberflächlicher und ſchiefer Ausdruck; denn eben die Thätigkeit der Seele, der Geiſt iſt allerdings in Verhältniß zur Natur und in Einigkeit mit dem Wahrhaften der Natur. Aber dieſe wahrhafte Einigkeit enthält weſentlich das Moment der Negation der Natur, wie ſie unmittelbar iſt; ſolche

unmittelbare Einigkeit ist nur das Leben der Thiere, das sinnliche Leben und Wahrnehmen. Die Idee, die bei den Indiern vorhanden ist, ist also wohl Einigkeit der Natur und der Seele; aber das Geistige ist nur so eins mit der Natur, daß es in sich ist und zugleich das Natürliche als negativ setzt. Ueber die Schöpfung heißt es dann weiter: Der Wunsch und Zweck der Seele sey Genuß und Befreiung; und zu diesem Behufe sey sie mit einer feinen Umgebung angethan, in welcher alle obigen Principe, aber nur bis zur elementarischen Entfaltung, enthalten seyen. Es ist in dieser Idee etwas von unserem Ideellen, von dem Ansich vorhanden: wie die Blüthe schon im Keim ideell, nicht aber wirksam und reell ist; der Ausdruck dafür ist Lingam, die Zeugungskraft, Wirkungskraft des Natürlichen, welche in allen Indischen Vorstellungen hochgestellt wird. Diese feine Gestalt, sagt die Sanc'hya, nehme dann gröbere Körperlichkeit an, und verkleide sich in mehrere Gestalten; und um nun das Herabfallen in die gröbere Körperlichkeit zu verhindern, ist die philosophische Contemplation als Mittel angegeben.

Bisher haben wir die abstracten Principien gesehen; von der Schöpfung der concreten Wirklichkeit des Universums ist Folgendes zu erwähnen: Die körperliche Schöpfung bestehe in der Seele, bekleidet mit gröberem Körper, und begreife acht Ordnungen höherer Wesen und fünf Ordnungen unterer Wesen, welche mit dem Menschen, der eine eigene Klasse bildet, vierzehn Ordnungen ausmachen, und in drei Welten oder Klassen vertheilt sind. Die ersten acht Ordnungen haben Benennungen, welche in der Indischen Mythologie vorkommen: Brahma, Prajapatis, Indra u. s. f.; es sind sowohl Götter als Halbgötter, Brahma selbst ist hier vorgestellt als ein Geschaffenes. Die fünf niederen Ordnungen sind die Thiere: die vierfüßigen in zwei Klassen, drittens die Vögel, viertens die Reptilien, Fische und Insecten, und endlich fünftens die vegetabilische und die unorganische Natur. Der Aufenthalt der acht höhern Klassen

ſey im Himmel: ſie genießen Güte und Tugend, und ſeyen ſomit glückſelig, aber nur unvollkommen und vorübergehend; darunter ſey nun der Sitz der Finſterniß oder Täuſchung, wo Weſen der niedern Ordnungen wohnen; dazwiſchen ſtehe die Welt des Menſchen, wo Falſchheit oder Leidenſchaft vorwalten.

Dieſen drei der materiellen Schöpfung angehörigen Welten ſetzt nun das Syſtem noch eine andere Schöpfung gegenüber, die intellectuelle, beſtehend in Verſtandesvermögen, Empfindungen, welche wieder in vier Klaſſen getheilt werden: Beſtimmungen, die Hinderniſſe ſind; die unfähig machen; die befriedigen; und die die Intelligenz vollkommen machen. 1. Von den hindernden Beſtimmungen werden 62 aufgeführt: acht Arten des Irrthums; ebenſo viel der Meinung, oder Täuſchung; zehn der Leidenſchaft, als des Extrems der Täuſchung; achtzehn des Haſſes, oder der Düſterheit; ebenſo viel des Kummers. Es zeigt ſich hier mehr ein empiriſch pſychologiſch beobachtendes Verfahren. 2. Die Unfähigkeit der Intelligenz hat wieder acht und zwanzig Species: Beſchädigung, Mangel der Organe u. ſ. f. 3. Die Befriedigung iſt entweder innerlich, oder äußerlich. Die innerliche Befriedigung iſt vierfach: die erſte betrifft die Natur, das ganz Allgemeine, Subſtantielle, und wird in die Meinung geſetzt, daß die philoſophiſche Erkenntniß eine Modification des Princips der Natur ſelbſt ſey, womit unmittelbar die Erwartung einer Befreiung durch den Act der Natur verknüpft ſey; die wahrhafte Befreiung iſt jedoch nicht als Act der Natur zu erwarten, ſondern es iſt die Seele, die ſie durch ſich, durch ihre denkende Thätigkeit hervorzubringen hat. Die zweite Befriedigung iſt der Glaube, daß aſcetiſche Uebungen, Schmerzen, Qualen, Büßungen hinreichen, ſich der Befreiung zu verſichern; die dritte betrifft die Zeit, die Vorſtellung, daß die Befreiung im Laufe der Zeit ohne Studium kommen werde; die vierte Befriedigung iſt die durch die Vorſtellung des Glücks, daß die Befreiung vom Schickſal abhange. Die äußerliche Weiſe der Be-

friedigung bezieht sich auf Enthaltsamkeit vom Genuß, aber aus sinnlichen Motiven, z. B. aus Abneigung gegen die Unruhe der Erwerbung, aus Furcht vor den üblen Folgen des Genusses u. s. w. 4. Von der Vervollkommnung der Intelligenz sind wieder mehrere Arten angegeben, unter andern auch die directe psychologische Weise, den Geist zu vervollkommnen, z. B. durch Räsonniren, freundschaftliche Unterhaltung u. s. w., wie man dieß auch in unsern angewandten Logiken wohl finden kann.

Noch ist einiges Bestimmtere über den Hauptpunkt des Systems zu bemerken. Die Sanc'hya, wie die anderen Indischen Systeme der Philosophie beschäftigen sich besonders mit den drei Qualitäten (Guna) der absoluten Idee, die als Substanzen, als Modificationen der Natur vorgestellt werden. Es ist merkwürdig, daß bei den Indiern dieß in ihr beobachtendes Bewußtseyn gefallen ist, daß das, was wahr und an und für sich ist, drei Bestimmungen enthält, und der Begriff der Idee in drei Momenten vollendet ist. Dieses hohe Bewußtseyn der Dreiheit, welches wir auch bei Plato und Andern wiederfinden, ist dann in der Region des denkenden Betrachtens verloren gegangen, und erhielt sich nur in der Religion, aber als ein Jenseitiges; der Verstand ist dann dahinter gekommen und erklärte es für Unsinn, erst Kant hat zu seinem Erkennen wieder die Bahn gebrochen. Die Wesenheit und Totalität des Begriffs von Allem, in seiner Substanz betrachtet, wird nun durch die Dreiheit der Bestimmungen absorbirt; und es ist das Interesse der Zeit geworden, dieß zum Bewußtseyn zu bringen. Bei den Indiern ist dieß Bewußtseyn bloß aus sinniger Beobachtung hervorgegangen, und sie bestimmen nun näher diese Qualitäten so: Die erste und höchste sey die Güte (Sattwa), sie sey erhaben, erleuchtend, mit Freude und Glückseligkeit verbunden; die Tugend walte in ihr vor. Sie sey im Feuer überwiegend, darum steige die Flamme auf und fliegen die Funken aufwärts; wenn sie im Menschen das Uebergewicht habe, wie sie es in den acht

höhern Ordnungen habe, ſo ſey ſie die Urſache der Tugend. Das iſt alſo das durchaus und in jeder Rückſicht affirmative Allgemeine in abſtracter Form. Die zweite und mittlere Qualität ſey die Falſchheit oder Leidenſchaft (Rajas, Tejas), die für ſich blind iſt, das Unreine, Schädliche, Häßliche; ſie ſei thätig, heftig und veränderlich, mit Uebel und Unglück verbunden, das Uebergewicht in der Luft habend, weshalb der Wind ſich kreuzweiſe bewege: in lebenden Weſen die Urſache des Laſters. Die dritte und letzte Qualität ſey die Finſterniß (Tamas); ſie ſey träge und hinderlich, mit Sorge, Stumpfheit und Täuſchung verbunden, das Uebergewicht in Erde und Waſſer habend, weshalb dieſe fallen und nach unten ſtreben: in lebendigen Weſen die Urſache der Dummheit. Die erſte Qualität iſt ſomit die Einheit mit ſich: die zweite das Manifeſtiren, das Princip der Differenz, der Trieb, die Entzweiung, als Schlechtigkeit: die dritte dann aber bloß Negation, wie ſie auch im Concreten der Mythologie als Schiwa, Mahadewa oder Maheswara, der Gott der Zerſtörung und Veränderung vorgeſtellt wird. Der wichtige Unterſchied gegen uns fällt dahin, daß das dritte Princip nicht die Rückkehr in das erſte iſt, wie der Geiſt und die Idee dieß fordert, vermittelſt des Aufhebens der Negation ſich mit ſich ſelbſt zu vermitteln und in ſich ſelbſt zurückzugehen; bei den Indiern bleibt das Dritte Veränderung, Vernichtung.

Dieſe drei Qualitäten werden als die Weſenheit der Natur vorgeſtellt; die Sanc'hya ſagt: „Wir ſprechen von ihnen, wie von den Bäumen eines Waldes." Dieß iſt jedoch ein ſchlechter Vergleich; denn der Wald iſt nur ein abſtract Allgemeines, worin die Einzelnen ſelbſtſtändig ſind. In den religiöſen Vorſtellungen der Veda's, wo dieſe Qualitäten auch als Trimurti vorkommen, wird von ihnen geſprochen, als von ſucceſſiven Modificationen: ſo daß „Alles zuerſt Finſterniß war, dann den Befehl erhielt, ſich zu verwandeln, ſolchergeſtalt die Weiſe des Triebes, der Wirkſamkeit (foulness) annahm" (die aber noch

schlimmer ist), „bis sie endlich auf nochmaligen Befehl Brahma's die Form der Güte annahm."

Das Fernere sind nähere Bestimmungen der Intelligenz in Rücksicht auf diese Qualitäten: Zur Intelligenz werden acht Arten gerechnet, wovon vier der Güte angehören: erstens Tugend; zweitens Wissenschaft und Kenntniß; drittens Leidenschaftlosigkeit, die entweder ein äußerliches sinnliches Motiv habe, die Abneigung vor Unruhe, oder geistiger Art sey, und aus der Ueberzeugung erwachse, daß die Natur ein Traum sey, eine bloße Gaukelei und Täuschung; viertens die Macht. Diese sey achtfach, und da sind denn acht sonderbare Eigenschaften angegeben: das Vermögen, sich in eine ganz kleine Gestalt zusammenzunehmen, für die jedes Ding durchdringlich sey; das Vermögen, sich zu einem gigantischen Leibe auszudehnen; das Vermögen, eine Leichtigkeit anzunehmen, um an einem Sonnenstrahl in die Sonne steigen zu können; der Besitz von unbegrenzter Action der Organe, so daß man mit den Fingerspitzen den Mond berühren könne; unwiderstehlicher Wille, so daß man z. B. in die Erde tauchen könne, so leicht wie in Wasser; Herrschaft über alle belebte und unbelebte Wesen; die Kraft, den Lauf der Natur zu verändern; das Vermögen, Alles, was man wünsche, zu vollbringen. „Daß solche transscendente Macht," fährt Colebrooke fort, „dem Menschen in seinem Leben erreichbar sey, ist nicht der Sanc'hya-Secte eigenthümlich, sondern allen Systemen und religiösen Vorstellungen gemein; und solche Macht wird von vielen Heiligen und Brahminen in Dramen und Volkserzählungen dargestellt und geglaubt." Die sinnliche Evidenz hilft dagegen nichts, denn sinnliche Wahrnehmung ist für die Indier überhaupt nicht vorhanden; Alles travestirt sich in Bilder der Phantasie, jeder Traum gilt ihnen als Wahrheit und Wirklichkeit. Diese Macht schreibt die Sanc'hya dem Menschen zu, insofern er durch Bildung seines Denkens sich in die Innerlichkeit erhebt. Colebrooke sagt: „Die Yoga-sastra nennt in dem einen ihrer vier

Kapitel eine Menge von Uebungen, wodurch ſolche Macht erlangt werde: z. B., tiefe Meditation, die mit Zurückhaltung des Athems und Unthätigkeit der Sinne begleitet ſey, während eine vorgeſchriebene Stellung beſtändig beibehalten werde. Durch ſolche Uebungen erlange der Adept die Kenntniß alles Vergangenen, wie Zukünftigen: die Gedanken der Anderen zu errathen: die Stärke des Elephanten, den Muth des Löwen, die Schnelligkeit des Windes zu haben: in der Luft zu fliegen, im Waſſer zu ſchwimmen, in die Erde zu tauchen: alle Welten in Einem Augenblicke zu überſehen, und andere wunderbare Thaten zu verrichten. Die ſchnellſte Weiſe aber, die Glückſeligkeit durch tiefe Contemplation zu erreichen, ſey diejenige Andacht zu Gott, welche darin beſtehe, den myſtiſchen Namen Gottes: Om ſtets zu murmeln." Dieß iſt eine ganz allgemeine Vorſtellung.

Colebrooke erwähnt näher die theiſtiſche und atheiſtiſche Theilung der Sanc'hya. Während im theiſtiſchen Syſtem Iswara, der oberſte Regierer der Welt, als eine von den andern Seelen unterſchiedene Seele oder Geiſt angenommen wird, leugnet Kapila in der atheiſtiſchen Sanc'hya den Iswara, Urheber der Welt mit bewußtem Willen (by volition), indem er anführt, daß es keinen Beweis für's Daſeyn Gottes gebe; die Wahrnehmung zeige es nicht, noch laſſe es ſich durch's Schließen ableiten. Er erkennt zwar ein aus der Natur hervorgehendes Weſen an, welches die abſolute Intelligenz ſey, die Quelle aller individuellen Intelligenzen, und der Urſprung aller andern Exiſtenzen, die ſich nach und nach aus ihr entwickeln; er bemerkt ausdrücklich, daß „die Wahrheit ſolch' eines Iswara bewieſen iſt," des Schöpfers der Welt in ſolchem Sinne der Schöpfung. Aber „die Exiſtenz von Wirkungen," ſagt er, „hängt von der Seele, dem Bewußtſeyn, nicht von Iswara ab; Alles kommt von dem großen Princip, der Intelligenz, her," der die individuelle Seele angehört, und durch welche ſie bethätigt wird.

c. Was den dritten Abſchnitt der Sanc'hya betrifft, die

beſtimmtere Weiſe der Erkenntniß des Princips: ſo will ich hier noch einige Bemerkungen herausheben, die Intereſſe haben können. Von den verſchiedenen ſchon angegebenen Erkenntnißarten bleibt die des Räſonnements, der Zuſammenhang im Schluß durch das Verhältniß von Urſache und Wirkung hierbei Hauptbeſtimmung; und ich will angeben, wie die Indier dieß Verhältniß auffaſſen. Der Verſtand und alle anderen abgeleiteten Principe ſeyen Wirkungen, von ihnen ſchließen ſie auf ihre Urſachen; dieß iſt in einiger Rückſicht analog mit unſerem Schließen, in anderer abweichend. Sie haben die Anſicht: „Die Wirkungen exiſtiren ſchon vor dem Wirken der Urſache; denn was nicht exiſtirt, kann nicht durch Cauſalität in die Exiſtenz geſetzt werden.“ Colebrooke ſagt: „Das iſt, Wirkungen ſind Producte eher, als Producte.“ Es iſt aber gerade die Frage, was ſind Producte? Als Beiſpiel, wie nun ſchon die Wirkung in der Urſache enthalten ſey, wird angeführt: das Oel ſey ſchon in dem Samen des Seſamum, ehe es ausgepreßt wird, Reis in dem Halm, ehe er gedroſchen, Milch in dem Euter der Kuh, ehe ſie gemolken. Das Weſen der Urſache und Wirkung ſey daſſelbe; ein Stück Kleid ſey nicht weſentlich verſchieden von dem Garn, woraus es gewoben, ſondern derſelbe Inhalt. So faſſen ſie dies Verhältniß auf. Eine Conſequenz hiervon wäre die Ewigkeit der Welt; denn der Satz: Aus Nichts wird Nichts, an den auch Colebrooke hier erinnert, widerſpricht der Erſchaffung der Welt aus Nichts in unſrer religiöſen Form. In der That muß man zugleich ſagen: Gott ſchafft die Welt nicht aus Nichts, ſondern aus ſich; es iſt ſeine eigene Beſtimmung, die er in die Exiſtenz bringt. Der Unterſchied von Urſache und Wirkung iſt nur ein Formenunterſchied; der Verſtand hält ſie aus einander, nicht die Vernunft. Die Näſſe iſt daſſelbe, wie der Regen: oder wir ſprechen in der Mechanik von verſchiedenen Bewegungen, da doch die Bewegung dieſelbe Geſchwindigkeit vor dem Stoß und nach demſelben hat. Das gewöhnliche Bewußt-

ſeyn kann ſo dies Verhältniß der Indifferenz von Urſache und Wirkung nicht faſſen.

Die Indier ſchließen nun auf „eine allgemeine Urſache, welche ununterſcheidbar iſt, während die beſtimmten Dinge endlich ſind;“ und deshalb müſſe es eine ſie durchdringende Urſache geben. Selbſt die Intelligenz iſt Wirkung dieſer Urſache; und dieß iſt die Seele, ſofern ſie ſchaffend iſt in dieſer Identität mit der Natur nach ihrem Abſtrahiren davon. Die Wirkung geht von der Urſache aus; aber umgekehrt iſt dieſe nicht ſelbſtſtändig, ſondern geht in die allgemeine Urſache zurück. Mit der hervortretenden Erſchaffung der drei Welten iſt zugleich die allgemeine Zerſtörung geſetzt: Wie die Schildkröte ihre Glieder ausſtrecke und hernach ſie wieder innerhalb ihrer Schale zurückziehe, ſo werden bei dem allgemeinen Untergange und der Auflöſung der Dinge, welche zu einer beſtimmten Zeit eintrete, die fünf Elemente, Erde u. ſ. f., welche die drei Welten conſtituiren, wieder in der umgekehrten Ordnung eingezogen, als die war, in welcher ſie aus dem urſprünglichen Principe hervorgingen, indem ſie Schritt vor Schritt in ihre erſte Urſache zurückkehren, die höchſte und ununterſcheidbare, welche die Natur ſey. Dieſer werden die drei Qualitäten, Güte, Leidenſchaft und Finſterniß, beigelegt; das nähere Verhältniß dieſer Beſtimmungen könnte ſehr intereſſant ſeyn, aber es iſt nur ſehr oberflächlich aufgefaßt. Die Natur wirke nämlich durch die Miſchung dieſer drei Qualitäten: jedes Ding habe alle drei in ſich, wie drei Ströme, die zuſammenfließen; ebenſo wirke ſie durch Modification, wie das Waſſer, durch die Wurzeln der Pflanze eingeſaugt und innerhalb der Frucht geleitet, einen beſonderen Wohlgeſchmack erhalte. Es ſind ſo nur die Kategorien von Vermiſchung und Modification vorhanden. Die Indier ſagen: Die Natur habe jene drei Qualitäten in ihrem eigenen Rechte, als ihre Formen und Eigenſchaften; die anderen Dinge nur, weil ſie in ihnen als die Wirkungen jener vorhanden ſeyen.

Zu betrachten haben wir noch das Verhältniß der Na-

tur zum Geist: „Die Natur, ob sie gleich unbeseelt ist, verrichtet das Amt, die Seele zu ihrer Befreiung vorzubereiten, wie es die Function der Milch — einer Substanz, die keine Empfindung hat — ist, das Kalb zu ernähren." Die Sanc'hya macht folgenden Vergleich: Die Natur sey einer Bajadere gleich, die sich der Seele zeige, wie zu einer Audienz; sie werde über ihre Schamlosigkeit geschmäht, sich zu wiederholten Malen dem rohen Anblick des Zuschauers Preis zu geben. „Aber sie tritt ab, wenn sie sich genug gezeigt hat; sie thut's, weil sie gesehen worden ist; und der Zuschauer tritt ab, weil er sie gesehen hat. Die Natur hat keinen weitern Gebrauch für die Seele; dennoch bleibt ihre Verbindung fortdauernd bestehen." Mit der Erreichung der geistigen Erkenntniß durch's Studium der Principien werde die entscheidende, unwiderlegbare, einzige Wahrheit gelernt, daß: „Ich weder bin, noch etwas mein ist, noch ich existire." Die Ichheit ist nämlich noch unterschieden von der Seele, und zuletzt verschwindet dem Indier die Ichheit und das Selbstbewußtseyn: „Alles was im Bewußtseyn vorkommt, wird reflectirt von der Seele, aber als ein Bild, das den Krystall der Seele nicht beschmutzt, ihm auch nicht angehört. Im Besitz dieser Selbstkenntniß" (ohne Ichheit) „betrachtet die Seele bequem die Natur, dadurch entnommen der furchtbaren Veränderung, und befreit von jeder andern Form und Wirkung des Verstandes, diese geistige Erkenntniß ausgenommen;" ein vermitteltes, geistiges Wissen von dem ebenso vergeistigten Inhalte, ein Wissen ohne Ichheit und Bewußtseyn. „Die Seele bleibt zwar einige Zeit noch mit einem Körper bekleidet, aber nur so wie das Rad des Töpfers, wenn auch der Topf schon vollendet ist, sich noch dreht durch die Kraft des früher ihm gegebenen Impulses." Die Seele hat also nach den Indiern nichts mehr mit dem Körper zu thun, und ihr Verhältniß zu ihm wird damit ein überflüssiges. „Wenn aber dann die Trennung der unterrichteten Seele von ihrem Körper endlich eintritt, und die Natur in Rücksicht der Seele aufhört:

ſo iſt die abſolute und letztliche Befreiung vollendet." Dieß ſind die Hauptmomente der Sanc'hya-Philoſophie.

2. Die Philoſophie des Gotama und die des Kanade gehören zuſammen.[1] Die Philoſophie des Gotama wird Nyaya genannt (räſonnirend), die des Kanade Waiſeshica (particulare); die erſtere iſt eine beſonders ausgebildete Dialektik, die zweite dagegen beſchäftigt ſich mit der Phyſik, d. h. mit den beſondern oder ſinnlichen Objecten. Colebrooke ſagt: „Kein Gebiet der Wiſſenſchaft oder Literatur hat mehr die Aufmerkſamkeit der Indier auf ſich gezogen, als die Nyaya; und die Frucht dieſer Studien iſt eine unzählige Menge von Schriften, unter welchen ſich Arbeiten von ſehr berühmten Gelehrten befinden. Die Ordnung, welche Gotama und Kanade beobachten, iſt die, welche in einer Stelle der Veda's angedeutet wird, als die erforderlichen Schritte zum Unterricht und Studium, nämlich: Enunciation, Definition und Unterſuchung. Die Enunciation ſey die Erwähnung eines Dinges bei ſeinem Namen, d. h. bei dem es bezeichnenden Ausdrucke, wie die Offenbarung ihn lehre; denn die Sprache wird als dem Menſchen geoffenbart betrachtet. Die Definition ſtelle die beſondere Eigenſchaft dar, welche den weſentlichen Charakter eines Dinges ausmache. Die Unterſuchung beſtehe in der Nachforſchung über die Angemeſſenheit und das Genügende der Definition. In Uebereinſtimmung hiermit ſchicken die Lehrer der Philoſophie die wiſſenſchaftlichen Ausdrücke voran, gehen zu den Definitionen fort, und kommen dann auf die Unterſuchung der ſo vorausgeſchickten Subjecte." Mit dem Namen meint man die Vorſtellung, womit in der Unterſuchung verglichen wird, was in der Definition angegeben iſt. Das Fernere iſt der zu betrachtende Gegenſtand. „Gotama führt hier ſechszehn Punkte an, unter welchen der Beweis, die Evidenz"

[1] Transactions of the Royal asiatic Society: Vol. 1. Part. I, p. 92—118 (VII, Essay on the Philosophy of the Hindus, Part. II. by Henry Thomas Colebrooke.)

(das Formelle) „und das, was zu beweisen ist, die Hauptpunkte sind; die übrigen sind nur subsidiarisch und accessorisch, als zur Erkenntniß und Vergewisserung der Wahrheit beitragend. Die Nyaya stimmt dann mit den übrigen psychologischen Schulen darin überein, daß sie Glückseligkeit, endliche Vortrefflichkeit und Befreiung vom Uebel, zum Lohne für eine vollkommene Erkenntniß der Principien verspricht, welche sie lehre, d. h. der Wahrheit: meinend die Ueberzeugung von der ewigen Existenz der Seele, als trennbar von dem Körper," so daß der Geist für sich selbst sey. Die Seele ist dann selbst der Gegenstand, der erkannt und bewiesen werden soll. Das Nähere ist noch anzugeben.

a. Der erste Hauptpunkt, die Evidenz des Beweises, habe vier Arten: erstens die Wahrnehmung; zweitens das Schließen (inference), welches drei Weisen habe: von der Folge auf die Ursache, von der Ursache auf die Wirkung, und nach Analogie. Die dritte Art der Evidenz sey die Vergleichung: die vierte die Versicherung, sowohl Tradition, als Offenbarung in sich begreifend. Diese Arten des Beweises sind sehr ausgeführt, sowohl in dem alten Tractat, den man dem Gotama zuschreibt, als auch von unzähligen Commentatoren.

b. Das Zweite ist der Gegenstand, der zu beweisen ist, der evident werden soll; hier werden zwölf Gegenstände angegeben. Der erste und wichtigste aber sey die Seele, als vom Körper und den Sinnen sich unterscheidender Sitz der Empfindung und der Wissenschaft, deren Existenz durch Neigung, Abneigung, Wollen u. s. w. bewiesen werde; sie habe vierzehn Qualitäten, als: Zahl, Größe, Besonderheit, Verbindung, Absonderung, Intelligenz, Vergnügen, Schmerz, Verlangen, Abneigung, Wille, Verdienst, Schuld und Einbildungskraft. Wir sehen auch in diesen ganz ordnungslosen ersten Anfängen der Reflexion keinen Zusammenhang noch Totalität der Bestimmungen. Der zweite Gegenstand der Erkenntniß sey der Körper: der dritte die

Organe der Empfindung, wobei die fünf äußeren Sinne genannt werden. Sie ſeyen nicht Modificationen des Bewußtſeyns (wie die Sanc'hya behauptet), ſondern Material aus den Elementen, reſpectiv aus Erde, Waſſer, Licht, Luft und Aether beſtehend. Der Augapfel ſey nicht, ſagen ſie, das Organ des Sehens, noch das Ohr das des Hörens; ſondern das Organ des Sehens ſey ein Lichtſtrahl, der vom Auge zum Gegenſtande ausgehe: das Organ des Hörens der Aether, der in der Höhle des Ohrs mit dem gehörten Gegenſtande durch den dazwiſchen befindlichen Aether communicire. Jener Lichtſtrahl ſey gewöhnlich nicht ſichtbar, gerade wie ein Licht um Mittag nicht geſehen werde, aber unter gewiſſen Umſtänden ſey er zu ſehen. Beim Geſchmack ſey Wäßriges, wie der Speichel, das Organ u. ſ. w. Aehnliches, wie hier vom Sehen geſagt wird, findet ſich auch bei Plato im Timäus (p. 45—46 Steph.; p. 50—53 Bekk.); intereſſante Bemerkungen über den Phosphor des Auges ſind in einem Aufſatze von Schultz in Göthe's Morphologie enthalten. Beiſpiele, daß Menſchen bei Nacht geſehen haben, ſo daß ihr Auge den Gegenſtand erleuchtet, kommen in Menge vor; aber die Erſcheinung verlangt allerdings beſondere Umſtände. Der vierte Gegenſtand ſeyen die Gegenſtände der Sinne. Hier ſchaltet Ceſava, ein Commentator, die Kategorien des Kanade ein, deren ſechs ſeyen: die erſte derſelben ſey die Subſtanz; dieſer gebe es neun: Erde, Waſſer, Licht, Luft, Aether, Zeit, Raum, Seele, Verſtand. Die Grundelemente der materiellen Subſtanzen werden von Kanade ſo angeſehen, als ſeyen ſie urſprünglich Atome und nachher deren Aggregate; er behauptet die Ewigkeit der Atome, und es wird dann Vieles über die Verbindung der Atome beigebracht, wobei auch die Sonnenſtäubchen vorkommen. Die zweite Kategorie ſey die Qualität, deren es vier und zwanzig gebe: 1) Farbe, 2) Geſchmack, 3) Geruch, 4) Gefühl, 5) Zahl, 6) Größe, 7) Individualität, 8) Verbindung, 9) Trennung, 10) Priorität, 11) Poſteriorität, 12) Schwere, 13) Flüſſigkeit, 14) Zä-

higkeit, 15) Klang, 16) Intelligenz, 17) Vergnügen, 18) Schmerz, 19) Verlangen, 20) Abneigung, 21) Willen, 22) Tugend, 23) Laſter, 24) eine Fähigkeit, welche drei Arten in ſich begreife: Geſchwindigkeit, Elaſticität und Einbildungskraft. Die dritte Kategorie ſey die Action: die vierte die Gemeinſchaft: die fünfte der Unterſchied: die ſechſte die Verbindung (aggregation), die letzte des Kanade; andere Schriftſteller fügen noch die Negation als die ſiebente hinzu. Dieß iſt die Art und Weiſe, wie die Philoſophie bei den Indiern ausſieht.

c. Auf die zwei Hauptpunkte, die Evidenz, und das, was zu wiſſen intereſſant iſt, läßt nun die Philoſophie des Gotama als den dritten Punkt den Zweifel folgen. Ein anderer Punkt iſt der regelmäßige Beweis, das förmliche Räſonniren, oder der vollſtändige Syllogismus (Nyaya), welcher aus fünf Propoſitionen beſtehe: 1) dem Satze, 2) dem Grunde, 3) dem Beweiſe (the instance), 4) der Anwendung, 5) dem Schluſſe. Z. B. 1) dieſer Hügel iſt feurig; 2) denn er raucht; 3) was raucht, iſt feurig, wie ein Küchenheerd; 4) nun aber (accordingly) raucht der Hügel; 5) darum iſt er feurig. Dieß wird ſo vorgetragen, wie bei uns die Syllogismen; aber es kommt ſo heraus, daß das, warum es ſich handelt, vorn geſetzt iſt. Wir würden hingegen mit dem Allgemeinen anfangen. Dieß iſt die gewöhnliche Form, und es kann uns an dieſen Beiſpielen genügen; wir wollen jedoch jetzt die Sache noch einmal zuſammenfaſſen.

Wir haben in Indien geſehen, daß das Sammeln der Seele in ſich, ihr Erheben in die Freiheit, das Denken, das ſich für ſich conſtituirt, die Hauptſache iſt. Dieß Fürſichwerden der Seele auf die abſtracteſte Weiſe können wir intellectuelle Subſtantialität nennen; aber es iſt hier nicht Einheit des Geiſtes und der Natur, ſondern gerade das Gegentheil vorhanden. Dem Geiſt iſt die Betrachtung der Natur nur Mittel, Uebung des Denkens, die zum Ziel die Befreiung des Geiſtes hat. Die intellectuelle Subſtantialität iſt in Indien das Ziel, in der Philoſophie aber iſt ſie im Allgemeinen der weſentliche Anfang; Philoſophiren iſt dieſer Idealismus, daß das Denken für ſich die Grundlage der Wahrheit iſt. Die intellectuelle Subſtantialität

iſt das Gegentheil von der Reflexion, dem Verſtande, der ſubjectiven Individualität der Europäer. Es iſt bei uns von Wichtigkeit, daß Ich es will, weiß, glaube, meine, nach den Gründen, die ich dazu habe, nach meiner Willkür; und darauf wird ein unendlicher Werth gelegt. Die intellectuelle Subſtantialität iſt hierzu das Extrem, wo alle Subjectivität des Ich vergeht: für dieſe iſt alles Objective eitel geworden, es giebt für ſie keine objective Wahrheit, Pflicht, Recht; und ſo iſt die ſubjective Eitelkeit das einzige Zurückbleibende. Es iſt das Intereſſe, zu der intellectuellen Subſtantialität zu kommen, um jene ſubjective Eitelkeit mit aller ihrer Geſcheutheit und Reflexion darin zu erſäufen. Dieß iſt der Vortheil dieſes Standpunkts.

Der Mangel beſteht darin, daß, indem die intellectuelle Subſtantialität als Ziel und Zweck für das Subject vorgeſtellt wird, als ein Zuſtand, der für das Intereſſe des Subjects erſt hervorgebracht werden ſoll, ſie, ſo ſehr auch das Objectivſte, doch nur ganz abſtract objectiv iſt; daher fehlt ihr die weſentliche Form der Objectivität. Eben jene intellectuelle Subſtantialität, die ſo in der Abſtraction bleibt, hat zu ihrer Exiſtenz nur die ſubjective Seele. Wie in der Eitelkeit, wo nur die ſubjective Macht des Verneinens das Bleibende iſt, Alles untergeht: ſo enthält ebenſo dieß Abſtracte der intellectuellen Subſtantialität nur die Flucht ins Leere und Beſtimmungsloſe, worin Alles untergeht. Es iſt nun darum zu thun, daß dieſer wahrhafte Boden der in ſich ſelbſt formirenden, ſich beſtimmenden Objectivität hervortreibe: die unendliche Form in ſich, die das iſt, was man das Denken nennt. Wie dieß Denken erſtens als ſubjectiv das Meinige iſt, indem Ich denke; zweitens aber auch die Allgemeinheit, welche die intellectuelle Subſtantialität enthält: ſo iſt es drittens die formirende Thätigkeit, das Princip des Beſtimmens. Nur dieſe höhere Weiſe der Objectivität, die ſich ſelbſt entfaltet, gibt dem beſondern Inhalt einen Platz, läßt ihn gewähren und erhält ihn in ſich. Wenn in der Orientaliſchen Anſchauung das Beſondere taumelt, und beſtimmt iſt, vorüberzugehen, ſo hat es im Boden

des Denkens dagegen auch seine Stelle. Es kann sich in sich wurzeln, kann fest werden; und es ist dieß der harte, Europäische Verstand. Um ihn sich abzuthun, dienen solche Orientalische Vorstellungen; aber im Boden des Denkens ist er flüssig erhalten, soll nicht für sich werden, sondern nur Moment des ganzen Systems seyn. In der Orientalischen Philosophie haben wir auch bestimmten Inhalt gefunden, der betrachtet wird; aber die Betrachtung ist ganz gedankenlos, ohne Systematisirung, weil sie darüber steht, außer der Einheit. Jenseits steht die intellectuelle Substantialität, diesseits sieht es dann trocken und dürftig aus; das Besondere hat so nur die hölzerne Form des Räsonnirens und Schließens, wie auch bei den Scholastikern. In dem Boden des Denkens kann dagegen dem Besondern sein Recht geschehen; es kann als Moment der ganzen Organisation angesehen und begriffen werden. In der Indischen Philosophie ist die Idee nicht gegenständlich geworden; das Aeußere, Gegenständliche ist daher nicht nach der Idee begriffen worden. Dieß ist das Mangelhafte des Orientalismus.

Der wahrhaft objective Boden des Denkens wurzelt in der wirklichen Freiheit des Subjects; das Allgemeine, Substantielle selbst soll Objectivität haben. Indem das Denken dieß Allgemeine, der Boden des Substantiellen ist, und zugleich Ich ist (das Denken ist das Ansich und existirt als freies Subject), so hat das Allgemeine unmittelbare Existenz und Gegenwart; es ist nicht nur ein Ziel, ein Zustand, in den übergegangen werden soll, sondern die Absolutheit ist gegenständlich. Diese Bestimmung ist es, die wir in der Griechischen Welt vorfinden, und deren Ausbildung der Gegenstand unserer weitern Betrachtung ist. Zuerst tritt das Allgemeine als ganz abstract auf, so steht es der concreten Welt gegenüber; aber es gilt für den Boden Beider, für die concrete Welt, und für das, was an sich ist. Dieß ist nicht ein Jenseitiges, sondern das Gegenwärtige gilt dafür, daß es in dem Ansich stehe: oder das Ansich, das Allgemeine ist die Wahrheit der Gegenstände.

Der

Geschichte der Philosophie

erster Theil.

Griechische Philosophie.

Einleitung

in die Griechische Philosophie.

Bei dem Namen Griechenland ist es dem gebildeten Menschen in Europa, insbesondere uns Deutschen, heimathlich zu Muthe. Die Europäer haben ihre Religion, das Drüben, das Entferntere, einen Schritt weiter weg als Griechenland, aus dem Morgenlande, und zwar aus Syrien, empfangen. Aber das Hier, das Gegenwärtige, Wissenschaft und Kunst, was, unser geistiges Leben befriedigend, es würdig macht so wie ziert, wissen wir von Griechenland ausgegangen direct oder indirect, — indirect durch den Umweg der Römer. Der letzte Weg war die frühere Form, in welcher diese Bildung an uns kam, auch von Seiten der vormals allgemeinen Kirche, welche als solche ihren Ursprung aus Rom ableitet und die Sprache der Römer selbst bis jetzt beibehalten hat. Die Quellen des Unterrichts sind nebst dem Lateinischen Evangelium die Kirchenväter gewesen. Auch unser Recht rühmt sich, seine vollkommenste Direction aus dem Römischen zu schöpfen. Die Germanische Gedrungenheit hat es nöthig gehabt, durch den harten Dienst der Kirche und des Rechts, die uns von Rom gekommen sind, hindurchzugehen, und in Zucht gehalten zu werden; erst dadurch ist der Europäische Charakter mürbe und fähig für die Freiheit gemacht. Nachdem also die Europäische Menschheit bei sich zu Hause geworden ist, und auf die Gegenwart

geſehen hat: ſo iſt das Hiſtoriſche, das von Fremden Hineingelegte aufgegeben worden. Da hat der Menſch angefangen, in ſeiner Heimath zu ſeyn; dieß zu genießen, hat man ſich an die Griechen gewendet. Laſſen wir der Kirche und der Jurisprudenz ihr Latein und ihr Römerthum. Höhere, freiere, philoſophiſche Wiſſenſchaft, wie unſere ſchöne freie Kunſt, und den Geſchmack und die Liebe derſelben wiſſen wir im Griechiſchen Leben wurzelnd und aus ihm den Geiſt deſſelben geſchöpft zu haben. Wenn es erlaubt wäre, eine Sehnſucht zu haben, ſo wäre es nach ſolchem Lande und ſolchem Zuſtande.

Was uns aber heimathlich bei den Griechen macht, iſt, daß wir ſie finden, daß ſie ihre Welt ſich zur Heimath gemacht; der gemeinſchaftliche Geiſt der Heimathlichkeit verbindet uns. Wie es im gemeinen Leben geht, daß uns bei den Menſchen und Familien wohl iſt, die heimathlich bei ſich, zufrieden in ſich ſind, nicht hinaus und hinüber wollen, ſo iſt es der Fall bei den Griechen. Sie haben freilich die ſubſtantiellen Anfänge ihrer Religion, ihrer Bildung, ihres geſellſchaftlichen Zuſammenhaltens mehr oder weniger aus Aſien, Syrien und Aegypten erhalten; aber ſie haben das Fremde dieſes Urſprungs ſo ſehr getilgt, es ſo umgewandelt, verarbeitet, umgekehrt, ein Anderes daraus gemacht, daß das, was ſie, wie wir, daran ſchätzen, erkennen, lieben, eben weſentlich das Ihrige iſt. Man kann deswegen bei der Geſchichte des Griechiſchen Lebens ebenſo ſehr, als man weiter zurückgeht und zurückgehen muß, auch dieſen Rückgang entbehren, und innerhalb ihrer Welt- und Weiſe die Anfänge, das Aufkeimen, den Fortgang von Wiſſenſchaft und Kunſt bis zu ihrer Blüthe, wie ſelbſt den Quell des Verderbens rein umſchloſſen in ihrer Sphäre verfolgen. Denn ihre geiſtige Entwickelung braucht das Empfangene, Fremde nur als Materie, Anſtoß; ſie haben ſich darin als Freie gewußt, und betragen. Die Form, die ſie der fremden Grundlage gegeben, iſt dieſer eigenthümliche geiſtige Hauch, der Geiſt der Freiheit und Schönheit,

der als Form einerseits genommen werden kann, der es aber andererseits eben ist, was in der That das höhere Substantielle ist.

Nicht nur aber haben sie so das Substantielle ihrer Bildung sich selbst erschaffen, und sich ihre Existenz heimathlich gemacht: sondern diese ihre geistige Wiedergeburt, was ihre eigentliche Geburt ist, auch geehrt. Den fremden Ursprung haben sie gleichsam undankbar vergessen und in den Hintergrund gestellt, — vielleicht in das Dunkel der Mysterien vergraben, das sie vor sich selbst geheim gehalten haben. Sie sind nicht nur Diese gewesen, haben nicht nur gebraucht und genossen, was sie vor sich gebracht und aus sich gemacht: sondern haben diese Heimathlichkeit ihrer ganzen Existenz, den Grund und den Ursprung ihrer selbst, bei sich gewußt und dankbar und freudig sich vorgestellt, nicht blos um zu seyn, zu haben und zu gebrauchen. Denn eben ihr Geist, als aus geistiger Wiedergeburt geboren, ist dieß, einmal das Ihrige zu seyn, und dann das Ihrige auch entstanden zu wissen und zwar bei sich. Sie stellen sich ihre Existenz abgetrennt von ihnen als Gegenstand vor, der sich für sich erzeugt, und für sich ihnen zu Gute wird; sie haben somit von Allem, was sie besessen und gewesen, eine Geschichte sich gemacht. Nicht nur die Entstehung der Welt, d. i. der Götter und Menschen, der Erde, des Himmels, der Winde, Berge, Flüsse haben sie sich vorgestellt: sondern von allen Seiten ihres Daseyns, wie ihnen das Feuer gebracht, und die Opfer, die damit verbunden, die Saaten, der Ackerbau, der Oelbaum, das Pferd, die Ehe, das Eigenthum, Gesetze, Künste, Gottesdienst, Wissenschaften, Städte, Geschlechter der Fürsten u. s. f., — von allem diesen so den Ursprung in anmuthigen Geschichten sich vorgestellt, wie bei ihnen nach dieser äußerlichen Seite es historisch als ihre Werke und Verdienste geworden.

In dieser existirenden Heimathlichkeit selbst, aber dann näher in dem Geiste der Heimathlichkeit, in diesem Geiste des vorge-

ſtellten Beiſichſelbſtſeyns nach ſeiner phyſikaliſchen, bürgerlichen, rechtlichen, ſittlichen, politiſchen Exiſtenz, in dieſem Charakter der freien, ſchönen Geſchichtlichkeit, daß, was ſie ſind, auch als Mnemoſyne bei ihnen iſt, liegt auch der Keim der denkenden Freiheit, und ſo die Nothwendigkeit, daß bei ihnen die Philoſophie entſtanden iſt. Wie die Griechen bei ſich zu Hauſe, ſo iſt die Philoſophie eben dieß, bei ſich zu Hauſe ſeyn: daß der Menſch in ſeinem Geiſte zu Hauſe ſey, heimathlich bei ſich. Wenn es uns ſonſt bei den Griechen heimathlich iſt, ſo müſſen wir beſonders in ihrer Philoſophie zu Hauſe zu bei ihnen ſeyn: nicht aber als bei ihnen, da die Philoſophie eben bei ſich ſelbſt zu Hauſe iſt, und wir es mit Gedanken, unſerem Eigenſten, dem von allen Beſonderheiten Freien zu thun haben. Die Entwickelung und Entfaltung des Gedankens iſt bei ihnen von ihren uranfänglichen Elementen hervorgetreten; und um ihre Philoſophie zu begreifen, können wir bei ihnen ſelbſt ſtehen bleiben, ohne weitere äußere Veranlaſſungen aufſuchen zu brauchen.

Wir müſſen aber ihren Charakter und Standpunkt näher beſtimmen. Die Griechen haben ebenſo ſehr eine geſchichtliche Vorausſetzung, als ſie aus ſich ſelbſt hervorgegangen ſind; dieſe, in Gedanken aufgefaßt, iſt die Orientaliſche Subſtantialität der natürlichen Einheit des Geiſtigen und Natürlichen. Nur aus ſich hervorgehen, in ſich ſeyn, iſt das andere Extrem der abſtracten Subjectivität, wenn ſie noch leer iſt oder vielmehr ſich leer gemacht hat; das iſt der reine Formalismus, das abſtracte Princip der modernen Welt. Die Griechen ſtehen zwiſchen Beiden in der ſchönen Mitte, welche darum Mitte der Schönheit iſt, weil ſie zugleich natürlich und geiſtig iſt: aber ſo, daß die Geiſtigkeit das herrſchende, beſtimmende Subjekt bleibt. Der Geiſt, in die Natur verſenkt, iſt in ſubſtantieller Einheit mit ihr, und indem er Bewußtſeyn iſt, iſt er vornehmlich Anſchauung: als ſubjectives Bewußtſeyn allerdings geſtaltend, aber maßlos. Die Griechen hatten die ſubſtantielle Einheit der Natur und des

Geiſtes zur Grundlage, zu ihrem Weſen; und dieſes ſo zum Gegenſtande habend und wiſſend, aber als darin nicht untergehend, ſondern in ſich gegangen, ſind ſie nicht zum Extrem der formellen Subjectivität zurückgetreten, ſondern zugleich im Einen bei ſich: alſo als freies Subject, das zum Inhalt, Weſen, Subſtrat noch jene erſte Einheit habend, ſeinen Gegenſtand zur Schönheit bildet. Die Stufe des Griechiſchen Bewußtſeyns iſt die Stufe der Schönheit. Denn Schönheit iſt das Ideal, der aus dem Geiſte entſprungene Gedanke: aber ſo, daß die geiſtige Individualität noch nicht für ſich iſt, als abſtracte Subjectivität, die ſich dann in ihr ſelbſt ihr Daſeyn zur Gedankenwelt auszubilden hat. Sondern dieſe Subjectivität hat die natürliche, ſinnliche Weiſe noch an ihr; ſo daß dieſe natürliche Weiſe aber nicht in gleichem Range und Würde ſteht, noch wie im Orient das Ueberwiegende iſt. Jetzt hat das Princip des Geiſtigen den erſten Rang, und das Naturweſen gilt nicht mehr für ſich in ſeinen exiſtirenden Geſtaltungen: ſondern iſt vielmehr nur Ausdruck des durchſcheinenden Geiſtes, und zum Mittel und zur Weiſe der Exiſtenz deſſelben herabgeſetzt. Der Geiſt hat aber noch nicht ſich ſelbſt als Medium, um ſich in ſich ſelbſt vorzuſtellen, und darauf ſeine Welt zu gründen.

Freie Sittlichkeit konnte und mußte alſo in Griechenland Statt finden, da die geiſtige Subſtanz der Freiheit hier die Grundlage der Sitten, Geſetze und Verfaſſungen war. Weil das Naturmoment aber noch darin enthalten iſt, ſo iſt die Weiſe der Sittlichkeit des Staats noch mit Natürlichkeit behaftet; die Staaten ſind kleine Natur-Individuen, die ſich nicht zu Einem Ganzen vereinigen konnten. Indem das Allgemeine nicht frei für ſich ſteht, ſo iſt das Geiſtige noch beſchränkt. In der Griechiſchen Welt wird die an und für ſich ſeyende ewige Sache durch den Gedanken ausgeführt, zum Bewußtſeyn gebracht: aber ſo, daß die Subjectivität noch in zufälliger Beſtimmung ihr gegenüber ſteht, weil ſie noch weſentliche Beziehung auf die Na-

türlichkeit hat; und hierin liegt der Grund, den wir oben davon zu geben versprachen, daß in Griechenland nur Einige frei sind.

Die Orientalische maßlose Kraft der Substanz ist durch den Griechischen Geist zum Maaße gebracht, und in die Enge gezogen worden; er ist Klarheit, Ziel, Beschränkung der Gestaltungen, Reduction des Unermeßlichen, des unendlich Prächtigen und Reichen auf Bestimmtheit und Individualität. Der Reichthum der Griechischen Welt besteht nur in einer unendlichen Menge schöner, lieblicher, anmuthiger Einzelnheiten, in dieser Heiterkeit in allem Daseyn; das Größte unter den Griechen sind die Individualitäten, diese Virtuosen der Kunst, Poesie, des Gesanges, der Wissenschaft, Rechtschaffenheit, Tugend. Wenn, der Pracht und Erhabenheit, dem Kolossalen der Orientalischen Phantasien, der Aegyptischen Kunstbauten, der morgenländischen Reiche u. s. f. gegenüber, die Griechischen Heiterkeiten (die schönen Götter, Statuen, Tempel), wie ihre Ernsthaftigkeiten (die Institutionen und Thaten), schon als kleinliche Kinderspiele erscheinen können: so ist der Gedanke, der hier aufblüht, es noch mehr, der diesen Reichthum der Einzelnheiten, so wie die Orientalische Größe, in die Enge zieht, und auf seine einfache Seele reducirt, die aber in sich der Quellpunkt des Reichthums einer höhern idealen Welt, der Welt des Gedankens wird.

„Aus deinen Leidenschaften, o Mensch," sagte ein Alter, „hast du den Stoff deiner Götter genommen," wie die Morgenländer, vornehmlich die Indier, aus den Naturelementen, Naturkräften, Naturgestaltungen; „aus dem Gedanken," kann man hinzusetzen, „nimmst du das Element und den Stoff zu Gott." Hier ist der Gedanke der Boden, aus dem Gott hervorgeht; es ist aber nicht der anfangende Gedanke, der die Grundlage ausmacht, aus dem die ganze Bildung zu begreifen ist. Im Gegentheil. Im Anfange erscheint der Gedanke als ganz arm, höchst abstract, und von geringem Inhalt gegen den Inhalt, den das Orientalische seinem Gegenstande giebt; denn als un-

mittelbarer ist der Anfang selbst in der Form der Natürlichkeit, dies theilt er mit dem Orientalischen. Indem er dann den Inhalt des Orients auf ganz arme Bestimmungen reducirt, so sind für uns diese Gedanken kaum zu beachten, da sie noch nicht als Gedanken und in der Form und Bestimmung des Gedankens, sondern der Natürlichkeit vorhanden sind. Also Gedanke ist das Absolute, aber nicht als Gedanke. Wir haben nämlich immer zweierlei zu unterscheiden, das Allgemeine oder den Begriff, und dann die Realität dieses Allgemeinen, da es denn darauf ankommt, ob die Realität selber Gedanke oder Natürliches ist. Indem nun zuerst die Realität noch die Form der Unmittelbarkeit hat, und nur der Gedanke an sich ist: so liegt darin der Grund, daß wir bei den Griechen mit der Naturphilosophie der Jonischen Schule anfangen.

Was den äußerlichen historischen Zustand Griechenlands zu dieser Zeit betrifft, so fällt dieser Anfang der Griechischen Philosophie ins sechste Jahrhundert vor Christi Geburt, zu den Zeiten des Cyrus, in die Epoche des Untergangs der Jonischen Freistaaten in Kleinasien. Indem diese schöne Welt, die sich für sich zu hoher Bildung ausgebildet hatte, zu Grunde ging, trat die Philosophie auf. Krösus und die Lydier hatten zuerst die Jonische Freiheit in Gefahr gebracht; später erst zerstörte die Persische Herrschaft sie ganz, so daß die meisten Bewohner andere Sitze suchten und Colonien stifteten, besonders im Abendlande. Zu gleicher Zeit mit diesem Untergang der Jonischen Städte hatte das andere Griechenland aufgehört, unter seinen alten Fürstenhäusern zu stehen; die Pelopiden und die anderen größtentheils fremden Königsstämme waren untergegangen. Griechenland war Theils in vielfache Berührung nach Außen gekommen, Theils suchten die Griechen in sich selbst nach einem gesellschaftlichen Bande; das patriarchalische Leben war vorbei, und es trat in vielen Staaten das Bedürfniß ein, sich frei nach gesetzlichen Bestimmungen und Einrichtungen zu constituiren. Wir sehen viele

Individuen auftreten, die nicht mehr durch ihren Stamm Herrſcher ihrer Mitbürger waren, ſondern durch Talent, Phantaſie, Wiſſenſchaft ausgezeichnet und verehrt; ſolche Individuen ſind in verſchiedene Verhältniſſe zu ihren Mitbürgern gekommen. Sie ſind Theils Berather geweſen, doch wurde ihr guter Rath häufig auch nicht befolgt: Theils ſind ſie von ihren Mitbürgern gehaßt und verachtet worden, und ſie zogen ſich vom öffentlichen Weſen zurück; Andere ſind gewaltſame, wenn auch nicht grauſame Beherrſcher ihrer Mitbürger geworden, Andere endlich Geſetzgeber der Freiheit geweſen.

Unter dieſe ſo eben charakteriſirten Männer gehören die in neuern Zeiten aus der Geſchichte der Philoſophie ausgeſchloſſenen ſogenannten ſieben Weiſen. Inſofern ſie als nähere Denkmale der Geſchichte der Philoſophie gelten, ſo iſt ihr Charakter im Eingang der Philoſophie kürzlich näher anzugeben. Sie treten in jenen Verhältniſſen auf, Theils an dem Kampfe der Joniſchen Städte Theil nehmend, Theils auswandernd, Theils auch als angeſehene Individuen in Griechenland. Die Namen der Sieben werden verſchiedentlich angegeben, gewöhnlich: Thales, Solon, Periander, Kleobulus, Chilon, Bias, Pittakus. Hermippus bei Diogenes Laertius (I. 42.) erwähnt ſiebzehn, unter denen Verſchiedene ſieben verſchiedentlich auswählen. Nach Diogenes Laertius (I. 41.) nennt ſchon ein älterer, Dicäarch, nur vier, die einſtimmig nach Allen unter den Sieben vorkommen: Thales, Bias, Pittakus und Solon. Sonſt werden noch genannt: Myſon, Anacharſis, Akuſilaos, Epimenides, Pherecydes u. ſ. f. Dicäarch bei Diogenes (I. 40.) ſagt von ihnen, ſie ſeyen weder Weiſe (σοφούς) noch Philoſophen, ſondern verſtändige (συνετούς), Männer und Geſetzgeber geweſen; dieß Urtheil iſt das allgemeine geworden, und für richtig anzunehmen. Sie fallen in die Periode des Ueberganges der Griechen aus einem patriarchaliſchen Verhältniſſe der Könige zu einem geſetzlichen oder gewaltthätigen. Der Ruhm der Weisheit Jener grün-

det sich einerseits darauf, daß sie das praktisch-Wesentliche des Bewußtseyns, d. i. das Bewußtseyn der an und für sich allgemeinen Sittlichkeit auffaßten, es als Sittensprüche und zum Theil als bürgerliche Gesetze aussprachen, und diesen auch in Staaten Wirklichkeit verschafften: Theils darauf, daß sie Theoretisches in sinnreichen Sprüchen ausdrückten. Einige solcher Sprüche könnten nicht bloß als tiefsinnige oder gute Gedanken, sondern insofern als philosophisch und speculativ angesehen werden, als ihnen eine umfassende allgemeine Bedeutung zugeschrieben wird, welche jedoch nicht an ihnen selbst erhellt. Diese Männer haben nicht wesentlich die Wissenschaft, das Philosophiren zu ihrem Zwecke gemacht; und von Thales heißt es ausdrücklich, er habe erst in der spätern Zeit seines Lebens dem Philosophiren sich gewidmet. Politisches Verhältniß war das Häufigste; es waren praktische Männer, Geschäftsmänner, aber nicht in dem Sinne, wie dieß bei uns genommen wird, wo die praktische Thätigkeit einem besondern Zweig der Staatsverwaltung, einem Gewerbe, der Oekonomie u. s. w. sich widmet: sondern sie lebten in demokratischen Staaten, und theilten so die Sorge für die allgemeine Staatsverwaltung und Regierung. Sie waren auch nicht Staatsmänner, wie die großen griechischen Individuen, Miltiades, Themistokles, Perikles, Demosthenes, sondern Staasmänner in einer Zeit, wo es sich um die Rettung und Feststellung, ja um die ganze Anordnung und Einrichtung, beinahe um die Gründung von Staatsleben, wenigstens um Gründung gesetzlich fester Zustände handelte.

So erscheinen besonders Thales und Bias für die Jonischen Städte. Herodot (I. 169—171.) spricht von Beiden, und sagt von Thales, daß er schon vor der Unterwerfung der Jonier (wie es scheint durch Krösus) ihnen angerathen habe, eine oberste Rathsversammlung (ἐν βουλευτήριον) in Teos, dem Mittelpunkt der Jonischen Völker, zu constituiren, also einen

Föderativstaat mit einer Haupt- und Bundesstadt; wobei sie nichts desto weniger besondere Völkerschaften (δῆμοι) bleiben sollten. Diesen Rath haben sie jedoch nicht befolgt: dieß hat sie vereinzelt, geschwächt, und davon war die Folge ihre Besiegung; es ist den Griechen immer schwer geworden, sich ihrer Individualität zu begeben. Ebenso wenig haben die Jonier später, als Harpagus, der Feldherr des Cyrus, welcher ihre Unterwerfung vollendete, sie ins Gedränge gebracht hatte, den heilsamsten Rath des Bias von Priene befolgt, den dieser ihnen im entscheidenden Zeitpunkt, als sie im Panionium versammelt waren, gegeben habe: „in einer gemeinschaftlichen Flotte nach Sardinien zu ziehen, um dort Einen Jonischen Staat zu errichten. So würden sie der Knechtschaft entgehen, glücklich seyn, und die größte Insel bewohnend sich die anderen unterwerfen; wenn sie aber in Jonien blieben, so sehe er keine Hoffnung zu ihrer Freiheit." Diesem Rath giebt auch Herodot seine Zustimmung: „Wenn sie denselben befolgt hätten, so wären sie die glücklichsten der Griechen geworden;" so etwas geschieht aber nur durch Gewalt, nicht freiwillig.

In ähnlichen Verhältnissen sehen wir auch die anderen Weisen. Solon war Gesetzgeber in Athen, und ist dadurch vornehmlich berühmt: wenige Menschen haben diese hohe Stellung gehabt, den Ruhm eines Gesetzgebers zu erlangen; mit ihm theilen ihn nur Moses, Lykurg, Zaleukus, Numa u. s. w. Es finden sich unter den Germanischen Völkern keine Individuen, die diesen Ruhm haben, die Gesetzgeber ihrer Völker zu seyn. Heut zu Tage kann es keine Gesetzgeber mehr geben; die gesetzlichen Einrichtungen und rechtlichen Verhältnisse sind in neuerer Zeit immer schon vorhanden, und das Wenige, was durch den Gesetzgeber, durch gesetzgebende Versammlungen noch gemacht werden kann, ist nur eine weitere Bestimmung des Details oder sehr unbedeutende Nebenbestimmungen. Es handelt sich nur um Sammlung, Redaction und Ausbildung des Einzelnen; und doch

auch Solon und Lykurg haben nichts gethan, als der Eine den ioniſchen Geiſt, wie der Andere den doriſchen Charakter, die ſie vor ſich hatten, und die nur das an ſich Vorhandene waren, in die Form des Bewußtſeyns zu bringen, und dem momentanen Uebelſtande der Zerrüttung auch durch wirkliche Geſetze abzuhelfen. Solon iſt dabei kein vollkommener Staatsmann geweſen, dieß zeigt ſich im Verfolg ſeiner Geſchichte: eine Verfaſſung, die dem Piſiſtratus geſtattete, ſich ſogleich noch in ſeiner Gegenwart zum Tyrannen aufzuwerfen, mithin ſo wenig kraftvoll in ſich und organiſch war, daß ſie ihrem Umſturz nicht begegnen konnte (und durch welche Macht!), ſetzt einen inneren Mangel in ihr voraus. Das kann ſonderbar ſcheinen; denn einem ſolchen Angriff muß eine Verfaſſung Widerſtand leiſten können. Aber näher, was that Piſiſtratus?

Das Verhältniß der ſogenannten Tyrannen wird am klarſten durch das Verhältniß des Solon zum Piſiſtratus. Als ordentliche Verfaſſungen und Geſetze bei den Griechen nothwendig wurden, ſo ſehen wir Geſetzgeber und Regenten von Staaten entſtehen, die dem Volke Geſetze auflegten, und es nach dieſen beherrſchten. Das Geſetz als allgemein erſchien, und erſcheint noch jetzt dem Individuum als Gewalt, inſofern dieſes das Geſetz nicht einſieht, nicht begreift: zuerſt dem ganzen Volke, nachher nur dem Einzelnen; es iſt nothwendig, demſelben zuerſt Gewalt anzuthun, bis es zur Einſicht kommt, und das Geſetz ihm zu ſeinem Geſetz wird und aufhört ein Fremdes zu ſeyn. Die meiſten Geſetzgeber und Einrichter der Staaten übernahmen es ſelbſt, dem Volke dieſe Gewalt anzuthun, und die Tyrannen deſſelben zu ſeyn. Welche es nicht ſelbſt übernahmen, in ſolchen Staaten mußten es andere Individuen übernahmen; denn die Sache ſelbſt iſt nothwendig. Nach dem Berichte des Diogenes Laertius (I. 48—50) ſehen wir Solon, dem ſeine Freunde riethen, ſich der Herrſchaft zu bemächtigen, weil das Volk ſich zu ihm hielt (προσεῖχον), und es ſelbſt gern ge-

ſehen hätte, wenn er die Tyrannis übernähme, ſie ausſchlagen, und es zu verhindern ſuchen, als ihm Piſiſtratus deswegen verdächtig wurde. Als er nämlich die Abſicht des Piſiſtratus merkte, kam er mit Panzer und Schild in die Volksverſammlung, was damals ſchon ungewöhnlich war (denn Thucydides, I, 6, führt es als eine Unterſcheidung der Griechen und Barbaren an, daß die Griechen, und unter ihnen zuerſt die Athener, die Bewaffnung im Frieden ablegten), und gab dem Volke das Vorhaben des Piſiſtratus an. Er ſagte: „Männer von Athen! Ich bin weiſer als Einige, und muthiger als Andere; weiſer als diejenigen, welche den Betrug des Piſiſtratus nicht merken, muthiger als die, welche ihn wohl einſehen, aber aus Furcht ſchweigen.“ Als er nichts vermochte, verließ er Athen. Piſiſtratus ſoll ſogar einen ehrenvollen Brief, den Diogenes (I, 53—54) uns erhalten, an Solon in deſſen Abweſenheit geſchrieben haben, ihn einzuladen, nach Athen zurückzukommen und als freier Bürger bei ihm zu leben: „Weder habe ich unter den Griechen allein der Tyrannis mich bemächtigt, noch als etwas, das mir nicht gebührte; denn ich bin aus Kodrus Geſchlecht. Ich habe alſo nur das wieder an mich genommen, was die Athener dem Kodrus und ſeinem Geſchlechte zu erhalten geſchworen, aber entriſſen hatten. Sonſt thue ich nichts Unrechtes gegen Götter und Menſchen, ſondern wie Du den Athenern die Geſetze beſtimmt haſt, ſo halte ich darauf, (ἐπιτροπῶ), daß ſie im bürgerlichen Leben ſich verhalten (πολιτεύειν):“ ſein Sohn Hippias that daſſelbe. „Und dieſe Verhältniſſe erhalten ſich beſſer, als in einer Volksregierung; denn ich erlaube Niemand Unrecht zu thun (ὑβρίζειν), und ich als Tyrann nehme mir nicht mehr heraus (πλεῖόν τι φέρομαι), als das Anſehen und die Ehre, und die feſtgeſetzten Gaben (τὰ ὁητὰ γέρα), wie ſie den frühern Königen dargebracht wurden. Jeder Athener giebt den Zehnten ſeiner Einnahme nicht mir, ſondern für die Koſten der öffentlichen Opfermahle, und ſonſt für das Gemeinweſen, und für den Fall eines Krieges. Ich zürne

Dir nicht, daß du meinen Anschlag aufdecktest. Denn Du thatest dieß mehr aus Liebe zum Volk, als aus Haß gegen mich; und weil Du noch nicht wußtest, wie ich die Regierung führen würde. Denn wenn Du sie schon gekannt hättest, würdest Du sie Dir haben gefallen lassen, und nicht geflohen seyn." u. s. w. Solon in der Antwort bei Diogenes (I., 66—67.) sagt, daß er „weder auf Pisistratus einen persönlichen Groll habe, und ihn den besten aller Tyrannen nennen müsse; allein zurückzukehren, zieme sich ihm nicht. Da er den Athenern die Gleichheit der Rechte zum Wesen ihrer Verfassung gemacht, und die Tyrannis selber ausgeschlagen: so würde er durch seine Rückkehr das billigen, was Pisistratus thue." Die Herrschaft des Pisistratus gewöhnte die Athener an die Gesetze des Solon, und machte sie zur Sitte; so daß nach Vollendung dieser Angewöhnung die Oberherrschaft überflüssig wurde, und seine Söhne aus Athen vertrieben wurden, und jetzt erst die Solonische Verfassung sich für sich erhielt. Solon hat so die Gesetze wohl gegeben; aber ein Anderes ist es, diese gesetzlichen Einrichtungen zur Gewohnheit, Sitte, zum Leben eines Volkes zu machen. — Was in Solon und Pisistratus getrennt war, sehen wir bei Periander in Korinth und Pittakus in Mitylene Beides vereinigt.

Dieß mag genug seyn von dem äußern Leben der sieben Weisen. Sie sind dann auch berühmt durch die Weisheit ihrer Sprüche, die man aufbewahrt hat; diese erscheinen uns aber zum Theil sehr oberflächlich und abgedroschen. Dieß hat seinen Grund darin, weil unserer Reflexion allgemeine Sätze ganz gewöhnlich sind: wie uns auch in den Sprüchen Salomonis Vieles oberflächlich und alltäglich vorkommen wird. Aber ein Anderes ist es, dergleichen Allgemeines in der Form der Allgemeinheit zuerst zur Vorstellung zu bringen. Dem Solon werden viel Distichen zugeschrieben, die wir noch haben; sie sind in dem Charakter, daß sie ganz allgemeine Pflichten gegen die Götter, die Familie, das Vaterland in Gnomen ausdrücken. Diogenes (I, 58) sagt, Solon habe gesagt: „Die Gesetze gleichen den

Spinnweben, Kleine werden gefangen, Große zerreißen ſie; Die Sprache ſey Bild der Handlung." u. ſ. w. Solche Sätze ſind nicht Philoſophie, ſondern allgemeine Reflexionen, Ausdrücke ſittlicher Pflichten, Maximen, weſentliche Beſtimmungen. Dieſer Art ſind die Sprüche ihrer Weisheit; manche ſind unbedeutend, manche aber erſcheinen unbedeutender als ſie ſind. So ſagt Chilon z. B. „Verbürge dich, ſo ſteht dir Schaden bevor" (ἐγγύα, πάρα δ' ἄτα). Einerſeits iſt dies eine ganz gemeine Lebens- und Klugheitsregel; aber die Skeptiker haben dieſem Satze eine viel höhere allgemeinere Bedeutung gegeben, die dem Chilon auch zuzutrauen iſt. Dieſer Sinn iſt: „Knüpfe dein Selbſt an irgend etwas Beſtimmtes, ſo geräthſt du in Unglück." Die Skeptiker führten dieſen Satz für ſich an, als läge das Princip des Skepticismus darin: daß nichts Endliches und Beſtimmtes an und für ſich, ſondern nur ein Schein, ein Wankendes, nicht Aushaltendes iſt. Kleobulus ſagt μέτρον ἄριστον, ein Anderer μηδὲν ἄγαν, dieſes hat auch einen allgemeinern Sinn: Das Maß, das πέρας des Plato gegen das ἄπειρον, das ſich ſelbſt Beſtimmende gegen das Unbeſtimmte iſt das Beſte; wie denn das Maß im Seyn die höchſte Beſtimmung iſt.

Einer der berühmteſten Sprüche iſt der von Solon in ſeiner Unterredung mit Kröſus, die Herodot (I, 30—33) nach ſeiner Weiſe ſehr ausführlich erzählt. Das Reſultat davon iſt: „Daß Niemand vor ſeinem Tode glücklich zu preiſen iſt." Aber das Merkwürdige dieſer Erzählung iſt, daß wir daraus den Standpunkt der Griechiſchen Reflexion zu Solons Zeit näher erkennen können. Wir ſehen, daß die Glückſeligkeit als das wünſchenswerthe höchſte Ziel, als die Beſtimmung des Menſchen vorausgeſetzt iſt; vor der Kantiſchen Philoſophie iſt die Moral ſo, als Eudämonismus, auf die Beſtimmung der Glückſeligkeit gebaut worden. In Solons Rede liegt ein Erheben über den ſinnlichen Genuß, der bloß angenehm für das Gefühl iſt. Fragen wir, was Glückſeligkeit iſt, und was für die Reflexion darin liegt:

so enthält sie allerdings eine Befriedigung des Individuums, auf welche Weise es auch sey, durch physische oder geistige Genüsse, wozu die Mittel in der Hand des Menschen sind. Ferner aber liegt darin, daß nicht jeder sinnliche, unmittelbare Genuß zu ergreifen sey; sondern die Glückseligkeit enthält eine Reflexion auf das Ganze des Zustandes; als das Princip, gegen welches das Princip des vereinzelten Vergnügens zurücktreten muß. Eudämonismus enthält die Glückseligkeit als Zustand für das ganze Leben, und stellt eine Totalität des Genusses auf, welche etwas Allgemeines und eine Regel für die einzelnen Genüsse ist, sich nicht dem Momentanen zu überlassen, sondern die Begierde zu hemmen und einen allgemeinen Maßstab vor Augen zu haben. Mit der indischen Philosophie verglichen, zeigt sich der Eudämonismus dieser entgegengesetzt. Dort ist die Befreiung der Seele vom Körperlichen, die vollkommene Abstraction, daß die Seele einfach bei sich sey, die Bestimmung des Menschen. Bei den Griechen ist hiervon das Gegentheil vorhanden; es ist auch Befriedigung der Seele, aber nicht durch Flucht, Abstraction, Zurückziehen in sich selbst: sondern Befriedigung in der Gegenwart, concrete Befriedigung in Beziehung auf die Umgebung. Die Stufe der Reflexion, die wir in der Glückseligkeit sehen, steht in der Mitte zwischen der bloßen Begierde und dem Andern, was Recht als Recht und Pflicht als Pflicht ist. In der Glückseligkeit ist der einzelne Genuß verschwunden, die Form der Allgemeinheit ist schon darin, aber das Allgemeine tritt auch noch nicht für sich heraus; und dies ist es, was aus der Unterredung des Krösus mit Solon hervorgeht. Der Mensch als denkend geht nicht bloß auf den gegenwärtigen Genuß, sondern auch auf die Mittel für den künftigen; Krösus zeigt ihm diese Mittel, aber Solon lehnt die Bejahung der Frage des Krösus dennoch ab. Denn um jemand glücklich zu preisen, müsse man erst seinen Tod abwarten, da zur Glückseligkeit der Zustand bis ans Ende, und selbst das dazu gehöre, daß der Tod auf fromme Weise geschehe, und in der höhern

Beſtimmung liege; weil das Leben des Kröſus nun noch nicht abgelaufen ſey, ſo könne Solon ihn nicht glücklich preiſen. Und der Verlauf der Geſchichte des Kröſus giebt dann den Beweis, daß kein momentaner Zuſtand den Namen Glückſeligkeit verdient. Dieſe erbauliche Geſchichte charakteriſirt ganz den Standpunkt der Reflexion damaliger Zeit.

Bei der Betrachtung der Griechiſchen Philoſophie haben wir nun näher drei Hauptperioden zu unterſcheiden: erſtens von Thales bis Ariſtoteles; zweitens die Griechiſche Philoſophie in der römiſchen Welt; drittens die Neuplatoniſche Philoſophie.

1. Wir fangen mit dem Gedanken an, aber mit dem ganz abſtracten, in natürlicher oder ſinnlicher Form, und gehen bis zur beſtimmten Idee fort. Dieſe erſte Periode ſtellt den Anfang des philoſophirenden Gedankens bis zu ſeiner Entwickelung und Ausbildung als Totalität der Wiſſenſchaft in ſich ſelbſt dar, welche Ariſtoteles, als die Vereinigung der Bisherigen, iſt. Eine ſolche Vereinigung der Frühern hat ſchon Plato, aber nicht durchgeführt, indem er die Idee nur überhaupt iſt. Man hat die Neuplatoniker eklektiſch genannt, Plato hat ebenſo vereinigt; ſie ſind aber nicht Eklektiker, ſondern hatten die bewußte Einſicht in die Nothwendigkeit der Einheit dieſer Philoſophien.

2. Nachdem man zur concreten Idee gekommen war, tritt dieſe jetzt auf als in Gegenſätzen ſich ausbildend und durchführend; die zweite Periode iſt dieß Auseinandergehen der Wiſſenſchaft in beſondere Syſteme. Durch das Ganze der Weltvorſtellung wird ein einſeitiges Princip hindurchgeführt; jede Seite iſt, als Extrem gegen die andere, in ſich zur Totalität ausgebildet. Das ſind die philoſophiſchen Syſteme des Stoicismus und Epikureismus, gegen deren Dogmatismus der Skepticismus das Negative ausmacht, während die anderen Philoſophien verſchwinden.

3. Die dritte Periode iſt hierzu das Affirmative, die Rücknahme des Gegenſatzes in Eine Ideal- oder Gedankenwelt,

in eine göttliche Welt; es iſt die zur Totalität entwickelte Idee, der aber die Subjectivität, als das unendliche Fürſichſeyn, fehlt.

Erſter Abſchnitt.

Erſte Periode: Von Thales bis Ariſtoteles.

In dieſer erſten Periode machen wir wieder drei Abtheilungen:

1. Die erſte reicht von Thales bis Anaxagoras, vom abſtracten Gedanken, der in unmittelbarer Beſtimmtheit iſt, bis zum Gedanken des ſich ſelbſt beſtimmenden Gedankens: hier wird mit dem abſolut Einfachen angefangen, worin ſich dann die erſten Weiſen der Beſtimmung als Verſuche zeigen, bis zum Anaxagoras, welcher das Wahre als den νοῦς, als den bewegenden Gedanken beſtimmt, der nicht mehr in einer Beſtimmtheit, ſondern der ſich ſelbſt beſtimmende iſt.

2. Die zweite Abtheilung enthält die Sophiſten, Sokrates, und die Sokratiker. Hier iſt der ſich ſelbſt beſtimmende Gedanke als gegenwärtig, concret in mir aufgefaßt: das iſt das Princip der Subjectivität, wenn auch der unendlichen Subjectivität; denn das Denken erſcheint hier zunächſt nur theils als abſtractes Princip, theils als zufällige Subjectivität.

3. Die dritte Abtheilung iſt Plato und Ariſtoteles, die griechiſche Wiſſenſchaft, wo der objective Gedanke, die Idee ſich zum Ganzen geſtaltet. Der concrete, ſich in ſich ſelbſt beſtimmende Gedanke iſt bei Plato die noch abſtracte Idee, nur in der Form der Allgemeinheit: während ſie bei Ariſtoteles als das Sichſelbſtbeſtimmen, in der Beſtimmung ihrer Wirkſamkeit oder Thätigkeit aufgefaßt worden.

Erstes Capitel.

Erster Periode erste Abtheilung: Von Thales bis Anaxagoras.

Indem wir von dieser Epoche nur Ueberlieferungen und Fragmente besitzen, so können wir hier von den Quellen sprechen.

1. Die erste Quelle ist Plato, der häufig der ältern Philosophen erwähnt. Indem er die früher selbstständig auftretenden Philosophien, die nicht so weit auseinander liegen, so bald ihr Begriff bestimmter gefaßt wird, zu concreten Momenten Einer Idee machte: so erscheint Plato's Philosophie oft als entwickelteres Vortragen der Lehren älterer Philosophen, und zieht sich den Vorwurf des Plagiats zu. Er ließ es sich viel Geld kosten, die Schriften älterer Philosophen herbeizuschaffen, und bei seinem tiefen Studium derselben sind seine Anführungen von Wichtigkeit. Allein indem er in seinen Schriften nie selbst als Lehrer auftritt, sondern immer andere Personen in seinen Dialogen als philosophirend darstellt: so ist in seinen Darstellungen nicht geschieden, was geschichtlich ihnen angehöre, und welche Entwickelungen er selbst ihren Gedanken gegeben hat. So ist im Parmenides eleatische Philosophie; doch gehört die weitere Entwickelung dieser Lehre ihm eigenthümlich zu.

2. Aristoteles ist die reichhaltigste Quelle: er hat die älteren Philosophen ausdrücklich und gründlich studirt, und im Beginne seiner Metaphysik vornehmlich, auch sonst vielfach, der Reihe nach von ihnen geschichtlich gesprochen; er ist so philosophisch als gelehrt, und wir können uns auf ihn verlassen. Für die griechische Philosophie ist nichts Besseres zu thun, als das erste Buch seiner Metaphysik vorzunehmen. Wenn auch der gelehrt seyn wollende Scharfsinn gegen Aristoteles spricht und behauptet, daß er den Plato nicht richtig aufgefaßt habe: so ist zu entgegnen, daß, da er mit Plato selbst umgegangen ist, bei seinem tiefen gründlichen Geist, ihn vielleicht Niemand besser kennt.

3. Auch Cicero kann uns hier einfallen, obgleich er ſchon eine trübere Quelle iſt, weil er zwar viel Nachrichten enthält; aber da es ihm überhaupt an philoſophiſchem Geiſte fehlte, ſo hat er die Philoſophie mehr nur geſchichtlich zu nehmen verſtanden. Er ſcheint nicht die Quellen ſelbſt ſtudirt zu haben, geſteht ſelbſt, daß er z. B. Heraklit nicht verſtanden habe; und weil ihn dieſe alte und tiefe Philoſophie nicht intereſſirte, gab er ſich nicht die Mühe, ſich hinein zu ſtudiren. Seine Nachrichten beziehen ſich vornehmlich auf die Neueren: Stoiker, Epikuräer, neue Akademie, Peripatetiker; er ſah das Alte durch deren Medium, und überhaupt durch ein Medium des Räſonnirens, nicht des Speculirens.

4. Sextus Empirikus, ein ſpäterer Skeptiker, iſt wichtig durch ſeine Schriften: **Hypotyposes Pyrrhonicae, und adversus Mathematicos.** Indem er als Skeptiker theils die dogmatiſchen Philoſophien bekämpft, theils andere Philoſophen als Zeugniſſe für den Skepticismus anführt (ſo daß der allergrößte Theil ſeiner Schriften mit Lehrſätzen anderer Philoſophen angefüllt iſt): ſo iſt er auf dieſe Weiſe die fruchtbarſte Quelle für die Geſchichte der alten Philoſophie geworden, und hat uns viele koſtbare Fragmente erhalten.

5. Das Buch des Diogenes Laertius **(De vitis etc. Philos. lib. X. ed. Meibom. c. notis Menagii, Amstel. 1692)** iſt eine wichtige Compilation; doch führt er ſeine Zeugen häufig ohne viel Kritik an. Philoſophiſchen Geiſt kann man ihm nicht zuſchreiben; er treibt ſich mit äußerlichen ſchlechten Anekdoten herum; für's Leben der Philoſophen, hier und da für die Philoſopheme iſt er brauchbar.

6. Endlich iſt Simplicius, ein ſpäterer Grieche aus Cilicien unter Juſtinian, in der Mitte des 6. Jahrhunderts, der gelehrteſte und ſcharfſinnigſte der Griechiſchen Commentatoren des Ariſtoteles anzuführen, von dem Mehreres noch ungedruckt iſt, und dem wir Verdienſtliches verdanken.

Weiter will ich keine Quellen angeben, man findet ſie ohne Mühe in jedem Compendium. In dem Gange der Griechiſchen Philoſophie pflegte man ſonſt der Ordnung zu folgen, wie nach der gemeinen Vorſtellung ein äußerer Zuſammenhang ſich zeigte, daß ein Philoſoph einen anderen zum Lehrer gehabt haben ſollte; ein Zuſammenhang, der ſich eines Theils von Thales, andern Theils von Pythagoras aus ſollte aufzeigen laſſen. Allein dieſer Zuſammenhang iſt zum Theil ſelbſt unvollkommen, theils iſt er etwas Aeußeres. Die eine Reihe der philoſophiſchen Secten, wie der Philoſophen zuſammen, die man zu einem Syſteme rechnete, — die von Thales ausgeht, — läuft weit herab in der Zeit und im Geiſte getrennt von der andern fort; allein ſo iſolirt geht keine Reihe (wenn ſie auch eine Reihe der Aufeinanderfolge und jenes äußeren Zuſammenhanges als Lehrer und Zuhörer, gemacht hätten, was ſie nicht thun) in Wahrheit fort, ſondern der Geiſt hat eine ganz andere Ordnung. Jene Reihen greifen ſowohl dem Geiſte nach, als dem beſtimmten Inhalt nach in einander ein.

Zuerſt begegnet uns Thales im Joniſchen Volke, zu dem die Athener gehörten: oder von denen die kleinaſiatiſchen Jonier überhaupt ihren Urſprung herhatten. Der Joniſche Stamm erſcheint früher im Peloponnes, ſcheint daraus verdrängt; es iſt aber unbekannt, welche Völkerſchaften zu ihm gehörten, da nach Herodot (I, 143) die anderen Jonier und ſelbſt die Athener dieſen Namen ablegten. Nach Thucydides (I, 2 und 12) ſtammten die Joniſchen Colonien in Kleinaſien und auf den Inſeln meiſt aus Athen her, indem die Athener wegen der Ueberfüllung von Attika dorthin auswanderten. Die größte Regſamkeit des Griechiſchen Lebens ſehen wir an den Küſten von Kleinaſien und auf den Griechiſchen Inſeln, und dann gegen Weſten in Großgriechenland; wir ſehen unter dieſen Völkern durch innere politiſche Thätigkeit und Verkehr mit fremden Völkern eine Verwickelung und Mannigfaltigkeit ihrer Verhältniſſe entſtehen, worin ſich die Be-

ſchränktheit abreibt, und das Allgemeine ſich über ſie erhebt. Dieſe zwei Punkte, Jonien und Großgriechenland, ſind alſo die beiden Localitäten, wo dieſe erſte Periode der Geſchichte der Philoſophie ſpielt, bis ſie am Ende derſelben im eigentlichen Griechenland ſich aufpflanzt und heimiſch wird. Jene Punkte waren auch der Sitz des frühern Handels, und einer frühern Bildung, während das eigentliche Griechenland in dieſer Rückſicht ſpäter iſt.

Es iſt ſo zu bemerken, daß der Charakter der zwei Seiten, in welche ſich dieſe Philoſophien unterſcheiden, der Klein-Aſiaten im Oſten und der Griechiſchen Italer im Weſten, den Charakter des geographiſchen Unterſchiedes theilt. Auf der Seite von Kleinaſien, zum Theil auch auf den Inſeln ſind zu Hauſe: Thales, Anarimander, Anarimenes, Heraklit, Leucipp, Demokrit, Anaragoras, Diogenes aus Kreta. Andererſeits ſind Italer: Pythagoras aus Samos, der aber in Italien lebte, Xenophanes, Parmenides, Zeno, Empedokles; von den Sophiſten lebten ebenſo mehrere in Italien. Erſt Anaragoras kommt nach Athen; und ſo nimmt aus beiden Extremen die Wiſſenſchaft in der Mitte ſich zuſammen, und macht Athen zum Hauptſitz. Dieſer geographiſche Unterſchied erſcheint nun in der Darſtellung des Gedankens ſo, daß bei den Orientalen eine ſinnliche, materielle Seite vorherrſchend, im Abendlande dagegen der Gedanke überwiegend iſt, indem er in der Gedankenform zum Princip gemacht wird. Jene Philoſophen haben, nach dem Morgenlande gekehrt, das Abſolute in einer realen Naturbeſtimmung erkannt, während nach Italien die ideale Beſtimmung des Abſoluten fällt. Man kann mit dieſen Beſtimmungen hier auskommen; nur Empedokles, den wir in Sicilien haben, iſt mehr Naturphiloſoph, während Gorgias, der Sophiſt aus Sicilien, der idealen Seite der Philoſophie treu bleibt.

Näher haben wir hier zu betrachten: 1) die Jonier: Thales, Anarimander, Anarimenes; 2) Pythagoras und ſeine Schüler; 3) die Eleaten: Xenophanes, Parmenides u. ſ. w.; 4) Heraklitus; 5) Empedokles, Leucipp und Demokrit; 6) Anaragoras. Auch

in dieſer Philoſophie iſt der Fortgang zu finden und aufzuzeigen. Die erſten ganz abſtracten Beſtimmungen ſind bei Thales und den andern Joniern vorhanden; ſie haben das Allgemeine in Form einer Naturbeſtimmung gefaßt, als Waſſer, Luft. Der Fortgang muß dann ſeyn, daß dieſe bloß unmittelbare Naturbeſtimmung verlaſſen wird; und dieſes treffen wir bei den Pythagoreern an. Sie ſagen, die Zahl iſt die Subſtanz, das Weſen der Dinge; die Zahl iſt nicht ſinnlich, auch nicht der reine Gedanke, ſondern ein unſinnliches Sinnliches. Bei den Eleaten geſchieht nun das Hervortreten des reinen Gedankens und ſeine gewaltſame Losreißung von der ſinnlichen Form und der Form der Zahl; ſo geht von ihnen die dialektiſche Bewegung des Denkens aus, die das Beſtimmte negirt, um zu zeigen, daß das Viele nicht wahrhaft ſey, ſondern nur das Eine. Heraklit ſpricht das Abſolute als dieſen Proceß ſelbſt aus, der bei den Eleaten noch ein ſubjectiver war; er iſt zum objectiven Bewußtſeyn gekommen, indem hier das Abſolute das iſt, was bewegt oder verändert. Empedokles, Leucipp und Demokrit gehen dagegen vielmehr wieder in das andere Extrem, zum einfachen, materiellen, ruhenden Principe über, zu Subſtraten des Proceſſes: ſo daß dieſer, als die Bewegung, davon unterſchieden ſey. Bei Anaxagoras iſt es dann der bewegende, ſich ſelbſt beſtimmende Gedanke ſelbſt, der als das Weſen erkannt wird; dies iſt ein großer Fortſchritt.

A. Philoſophie der Jonier.

Hierher fällt die ältere Joniſche Philoſophie, die wir ſo kurz als möglich behandeln wollen: und dieß iſt um ſo leichter, als die Gedanken ſehr abſtract und dürftig ſind. Andere, als Thales, Anaximander und Anaximenes kommen nur literariſch in Betracht. Wir haben nichts, als ein halbes Dutzend Stellen von der ganzen altioniſchen Philoſophie; und das iſt denn ein leichtes Studium. Dennoch thut ſich die Gelehrſamkeit am meiſten auf die

Alten zu Gute; denn wovon man am wenigſten weiß, darüber kann man am gelehrteſten ſeyn.

1. Thales.

Mit Thales beginnen wir eigentlich erſt die Geſchichte der Philoſophie. Das Leben des Thales fällt in die Zeit, wo die ioniſchen Städte durch Krösus unterjocht worden. Durch deſſen Sturz (Ol. 58, 1; 548 v. Chr.) war zwar ein Anſchein von Befreiung vorhanden, doch wurden die meiſten von den Perſern bezwungen, und dieſe Kataſtrophe überlebte Thales noch um einige Jahre. Er iſt ein Mileſier; ſeine Familie wird bei Diogenes (I, 22, 37) als die Phöniciſche der Theliden angegeben, und ſeine Geburt nach den genaueſten Beſtimmungen ins erſte Jahr der 35. Olympiade (640 v. Chr.) geſetzt: nach Meiners ein Paar Olympiaden ſpäter (38. Olympiade, 629 v. Chr.). Thales hat als Staatsmann theils bei Krösus, theils in Milet gelebt. Herodot führt ihn mehrere Male an, und erzählt (I, 75.), daß, nach den Erzählungen der Griechen, als Krösus gegen Cyrus zu Felde zog und über den Fluß Halys zu ſetzen Schwierigkeit fand, Thales, der das Heer begleitete, dieſen Fluß durch einen Graben, den er in Form eines halben Monds hinter dem Lager herumführte, abgeleitet habe, ſo daß jetzt der Fluß zu durchwaten war. Ferner gibt Diogenes (I, 25.) noch von ihm im Verhältniß zu ſeinem Vaterlande an, daß er die Mileſier abgehalten, ſich mit Krösus zu verbinden, als dieſer gegen Cyrus zog; als daher nach der Niederlage des Krösus die übrigen Joniſchen Staaten von den Perſern unterworfen wurden, blieben die Mileſier allein unbeunruhigt. Sonſt aber berichtet Diogenes (I, 23), daß er ſich früh den Staatsgeſchäften entzogen, und nur mit der Wiſſenſchaft beſchäftigt habe.

Es werden von ihm Reiſen nach Phönicien erzählt, die jedoch auf einer ſchwachen Sage beruhen; aber daß er im Alter

in Aegypten geweſen, ſcheint unbezweifelt.[1] Dort ſoll er vorzüglich Geometrie erlernt haben; allein viel ſcheint es nicht geweſen zu ſeyn nach der Anekdote, die Diogenes (I, 24, 27) einem gewiſſen Hieronymus nacherzählt: daß Thales nämlich die Aegyptier gelehrt habe, aus dem Schatten die Höhe ihrer Pyramiden zu meſſen, nach dem Verhältniß der Höhe eines Mannes und ſeines Schattens. Die Data der Proportion ſind: wie ſich der Schatten des Mannes zur Höhe des Mannes, ſo verhält ſich der Schatten der Pyramide zur Höhe der Pyramide; wenn den Aegyptiern dieß etwas Neues geweſen iſt, ſo ſind ſie in der theoretiſchen Geometrie ſehr weit zurück geweſen. Sonſt erzählt Herodot (I, 74), daß er eine Sonnenfinſterniß vorhergeſagt habe, die gerade an einem Schlachttage zwiſchen den Medern und Lydern vorfiel: und daß er die Anſchwellung des Nils den ihm entgegenwehenden Eteſiſchen Winden zugeſchrieben, welche das Waſſer zurücktreiben.[2] Noch andere einzelne Daten und Anekdoten von ſeinen aſtronomiſchen Kenntniſſen und Beſchäftigungen werden angeführt:[3] „Er ſey, nach den Sternen hinaufſehend und ſie beobachtend, in einen Graben gefallen, und das Volk habe ihn darüber verſpottet, wie er die himmliſchen Dinge erkennen könnte, da er nicht einmal ſähe, was vor den Füßen läge.“ Das Volk lacht über dergleichen, und hat den Vortheil, daß die Philoſophen ihm dieß nicht helmgeben können; die Menſchen begreifen aber nicht, daß die Philoſophen über ſie lachen, die freilich nicht in die Grube fallen können, weil ſie ein für alle Mal darin liegen, weil ſie nicht nach dem Höhern ſchauen. Auch zeigte er nach Diogenes (I, 26), daß ein Weiſer, wenn er wolle, ſich wohl Reichthümer erwerben könne. Wichtiger iſt, daß er das Jahr, als Sonnenjahr, auf 365 Tage beſtimmte. Die Anekdote von dem goldnen Dreifuß, dem Weiſeſten zu geben, wird von Dioge-

[1] Brucker. Hist. phil. T. I, p. 460; Plutarch. De plac. phil. I, 3.

[2] Herod. II, 20; Senec. Quaest. natur. IV, 2; Diog. Laërt. I, 37.

[3] Diog. Laërt. I, §. 34, et Menag. ad. h. l.

nes (I, 27—33) mit vieler Wichtigkeit erzählt, indem er alle Varianten darüber geſammelt: er ſey dem Thales oder Bias übergeben worden, Thales habe ihn einem Andern gegeben; derſelbe habe ſo einen Kreis durchlaufen, bis er wieder zu Thales kam; dieſer oder auch Solon habe geurtheilt, daß Apoll der Weiſeſte ſey, und ihn nach Didyme oder Delphi geſchickt. Thales ſtarb übrigens nach Diogenes (I, 38) 78 oder 90 Jahr alt in der 58. Olympiade, nach Tennemann (Bd. I, S. 414.) Olympiade 59, 2 (543 v. Chr.), als Pythagoras nach Kroton kam: wie von Diogenes (I, 39) erzählt wird, bei einem Kampfſpiel von Hitze und Durſt überwältigt.

Wir haben keine Schriften von Thales, und wiſſen nicht, ob er deren überhaupt aufgeſetzt. Diogenes Laertius (I, 23, 34—35) ſpricht von zweihundert Verſen über Aſtronomie, und einzelnen Denkſprüchen, z. B.: „Nicht die vielen Worte beweiſen verſtändige Meinung.“

Was nun ſeine Philoſophie betrifft, ſo gilt er nach der Uebereinſtimmung Aller als der erſte Naturphiloſoph: aber es iſt wenig, was wir davon wiſſen; und doch ſcheinen wir das Meiſte davon zu wiſſen. Denn indem wir den weiteren philoſophiſchen Fortgang, deſſen ſeine ſpeculative Idee fähig wäre, und das Bewußtſeyn über ſeine Sätze, das ſie allein haben konnten, erſt bei den folgenden Philoſophen, welche gerade durch dieſe Beſtimmtheit ſich auszeichnen, hervortreten und beſondere Epoche machen ſehen: ſo iſt ſolche ihm zugeſchriebene Entwickelung bei ihm noch nicht vorhanden geweſen. Wenn alſo auch eine Menge ſeiner anderen Gedanken verloren gegangen, ſo ſind dieß keine eigentlich ſpeculative geweſen; und ſeine Philoſophie zeigt ſich nicht aus Mangel an Nachrichten als ein nicht ausgebildetes Syſtem, ſondern weil die erſte Philoſophie noch kein Syſtem ſeyn konnte.

Ueber dieſe älteren Philoſophen haben wir den Ariſtoteles zu hören, der von ihnen meiſt gemeinſchaftlich ſpricht. In der Hauptſtelle (Metaph. I, 3) heißt es: Da es klar iſt, daß wir die Wiſſenſchaft der Grundurſachen (ἐξ ἀρχῆς αἰτίων) erwerben müſſen (denn erſt dann ſagen wir,

daß Einer wiſſe, wenn er die erſte Urſache erkennt), es aber vier Urſachen giebt, erſtens das Weſen und die Form (denn das Warum wird zuletzt auf den Begriff zurückgeführt, das Warum iſt aber zuerſt Urſache und Princip), zweitens die Materie und das Subſtrat, drittens die Urſache, woher der Anfang der Bewegung, viertens die dieſer entgegengeſetzte Urſache, der Zweck und das Gute (denn das iſt das Ende jedes Entſtehens): ſo wollen wir auch diejenigen anführen, welche vor uns die Unterſuchung des Seyenden vorgenommen und über die Wahrheit philoſophirt haben; denn offenbar geben auch ſie gewiſſe Principien und Urſachen an. Erwägen wir ſie nun, ſo wird ſich für unſere jetzige Betrachtung der Vortheil ergeben, daß wir entweder noch andere Arten von Urſachen finden, oder uns bei den jetzt genannten um ſo mehr beruhigen dürfen. Von den erſten Philoſophen haben nun die meiſten die Principien aller Dinge allein in Etwas geſetzt, das die Weiſe der Materie hat (ἐν ὕλης εἴδει); denn woraus alles Seyende iſt und woraus es als aus dem Erſten entſteht und worein als in das Letzte es zu Grunde geht, das als die Subſtanz (οὐσία) immer daſſelbe bleibt und nur in ſeinen Beſtimmungen (πάθεσι) ſich ändert, dieß ſey das Element (στοιχεῖον), und dieß das Princip alles Seyenden" (das abſolute Prius). „Deswegen halten ſie dafür, daß kein Ding werde noch vergehe, weil dieſelbe Natur ſich immer erhält: z. B. wie wir auch ſagen, daß Sokrates abſolut weder werde, wenn er ſchön oder muſiſch wird, noch vergehe, wenn er dieſe Eigenſchaften verliert, weil das Subject (τὸ ὑποκείμενον) Sokrates daſſelbe bleibt; und ſo von allem Uebrigen. Denn es müſſe Eine Natur oder mehr als eine ſeyn, woraus alles Andere wird, indem ſie ſich erhält (σῳζομένης ἐκείνης):" das heißt, daß deren Veränderung keine Wahrheit hat. „Die Anzahl und die Beſtimmtheit (εἶδος) eines ſolchen Princips geben nicht Alle auf dieſelbe Weiſe an; Thales, der Anführer ſolcher Philoſophie" (welche ein Materielles als Princip und Subſtanz von allem Vorhandenen erkennt), „ſagt,

es ſey das Waſſer. Daher er auch behauptete, die Erde ſey auf dem Waſſer," das Waſſer alſo das ὑποκείμενον, der Grund; und nach Seneca's (Quaest. nat. VI. 6.) Erklärung ſcheint es ihm nicht ſowohl das Innere der Erde, als vielmehr die Umſchließung, das allgemeine Weſen geweſen zu ſeyn, indem „Thales dafür hielt, daß die ganze Erde von dem Waſſer als einer Unterlage (subjecto humore) getragen werde und darauf ſchwimme."

Zunächſt könnten wir Aufſchluß davon erwarten, wie ſolche Principe ausgeführt ſeyen: wie es z. B. bewieſen ſey, daß das Waſſer die Subſtanz von Allem ſey, und auf welche Weiſe die beſonderen Geſtalten daraus deducirt werden. In dieſer Rückſicht iſt jedoch zu bemerken, daß beſonders von Thales uns nichts weiter, als ſein Princip, das Waſſer ſey der Gott von Allem, bekannt iſt; ebenſo wenig wiſſen wir von Anaximander, Anaximenes und Diogenes etwas weiter, als ihre Principe. Ariſtoteles führt als Vermuthung an, wie Thales gerade auf das Waſſer gekommen: „Vielleicht (ἴσως) hat den Thales dieß auf dieſe Gedanken gebracht, weil er ſah, daß alle Nahrung feucht ſey, und das Warme ſelbſt aus dem Feuchten werde und das Lebendige dadurch lebe. Das aber, woraus etwas wird, iſt das Princip von Allem. Deswegen faßte er dieſe Gedanken, und auch deswegen, weil alle Saamen eine feuchte Natur haben, das Waſſer aber das Princip des Feuchten iſt." Es iſt weſentlich zu bemerken, daß die von Ariſtoteles mit einem Vielleicht angeführten Umſtände, die den Thales darauf gebracht hätten, das Waſſer zum abſoluten Weſen aller Dinge zu machen, nicht als Gründe, die dem Thales angehören, angeführt werden: ferner nicht ſowohl als Gründe, ſondern Ariſtoteles thut mehr, was wir nennen an der Wirklichkeit nachweiſen, daß ſie dem allgemeinen Gedanken des Waſſers entſpricht. Die Späteren, z. B. Pſeudo-Plutarch (De plac. phil. I. 3.), haben es als poſitive, nicht als hypothetiſche Gründe des

Thales genommen; Tiedemann (Geiſt der ſpec. Phil. B. I, S. 36.) bemerkt ſehr gut, daß Plutarch das Vielleicht weggelaſſen. Denn Plutarch ſagt: „Daß Alles aus dem Waſſer entſtehe, und ſich darein auflöſe, vermuthet (ϛοχάζεται) Thales, weil, wie der Saamen alles Lebendigen als deſſen Princip feucht ſey, ſo wohl (εἰκός) auch alles Andere ſein Princip aus dem Feuchten habe; weil alle Pflanzen aus dem Waſſer ihre Nahrung ziehen und dadurch Frucht tragen, wenn ſie aber deſſen ermangeln, verdorren; weil ſelbſt das Feuer der Sonne und der Sterne, und die Welt ſogar durch die Ausdünſtungen des Waſſers ernährt werden.“ Ariſtoteles iſt mit dem oberflächlichen Aufzeigen des Feuchten, daß es überall wenigſtens vorkommt, zufrieden. Indem Plutarch es beſtimmter als Gründe anführt, daß das Waſſer das einfache Weſen der Dinge: ſo iſt zu ſehen, ob die Dinge, inſofern ſie als einfaches Weſen ſind, Waſſer ſind. α) Der Saame des Thiers, der feuchter Natur, iſt allerdings das Thier als einfaches Wirkliches, oder als Weſen ſeiner Wirklichkeit, als unentwickelte Wirklichkeit. β) Wenn bei den Pflanzen Waſſer für ihre Nahrung angeſehen werden kann, ſo iſt doch die Nahrung eben nur das Seyn eines Dinges als formloſe Subſtanz, die von der Individualität erſt individualiſirt wird und ſo Form erhält. γ) Sonne, Mond und die ganze Welt durch Ausdünſtungen, gleichſam wie die Nahrung der Pflanze, werden zu laſſen, liegt freilich der Vorſtellung der Alten näher, welche die Sonne und den Mond noch nicht zu dieſer Selbſtſtändigkeit der Exiſtenz gelangen ließen, als wir.

„Es ſind auch Einige,“ fährt Ariſtoteles fort, „die dafür halten, daß auch die ganz Alten, die viel vor der jetzigen Generation und zuerſt theologiſirten, ſo die Natur genommen haben. Sie machten den Oceanus und die Tethys zu Erzeugern alles Entſtehenden (τῆς γενέσεως), und zum Eide der Götter das Waſſer, das von den Dichtern Styx genannt wird; denn das Aelteſte iſt das Geehrteſte, der Eid aber iſt das Geehrteſte.“ Dieſe alte Tradition er-

hält ſpeculative Bedeutung. Wenn etwas nicht bewieſen werden kann, d. h. die objective Weiſe fehlt, z. B. bei der Bezahlung die Quittung, oder Zeugen, welche die Handlung geſehen haben: ſo muß der Eid, dieſe Vergewiſſerung meiner ſelbſt als Gegenſtand, ausſprechen, daß meine Gewißheit abſolute Wahrheit iſt. Indem man nun beim Beſten, beim abſolut Feſten, als Beſtätigung, ſchwört, und die Götter beim unterirdiſchen Waſſer ſchwuren: ſo liegt darin, daß das Weſen des reinen Gedankens, das innerſte Seyn, die Realität, an der das Bewußtſeyn ſeine Wahrheit hat, das Waſſer iſt; ich ſpreche gleichſam dieſe reine Gewißheit meiner ſelbſt als Gegenſtand aus, als Gott.

1. Dies Princip näher ſeiner Beſtimmtheit nach zu betrachten, hat kein Intereſſe. Da es die ganze Philoſophie des Thales iſt, daß das Waſſer dies Princip ſey, ſo iſt das einzige Intereſſe, zu fragen: Inwieſern iſt dieß wichtig und ſpeculativ? Thales faßt das Weſen als Formloſes. Während der ſinnlichen Gewißheit jedes Ding in ſeiner Einzelnheit gilt, ſo iſt jetzt die gegenſtändliche Wirklichkeit in den ſich in ſich reflectirenden Begriff zu erheben und ſelbſt als Begriff zu ſetzen; hierzu iſt der Anfang darin, daß die Welt als Waſſer geſetzt wird, als ein einfaches Allgemeines. Die Flüſſigkeit iſt ihrem Begriffe nach Leben, und ſomit das Waſſer ſelbſt nach Geiſtes Weiſe geſetzt; in den ſogenannten Gründen hat es dagegen die Form des ſeyenden Allgemeinen. Wir geben dieſe allgemeine Wirkſamkeit des Waſſers wohl zu, und nennen es deswegen auch ein Element, eine phyſikaliſch allgemeine Macht; aber wie wir es ſo als Allgemeines der Wirkſamkeit finden, ſo finden wir es ebenſo, als dieß Wirkliche, auch nicht allenthalben, ſondern daneben auch noch andere Elemente: Erde, Luft und Feuer. Das Waſſer hat alſo nicht ſinnliche Allgemeinheit, ſondern eben nur eine ſpeculative; aber daß ſie ſpeculative Allgemeinheit ſey, muß ſie Begriff ſeyn und das Sinnliche aufgehoben werden. Es tritt hiermit der Streit zwiſchen ſinnlicher Allgemeinheit und Allgemein-

heit des Begriffs ein. Es ſoll das Weſen der Natur beſtimmt, d. h. die Natur als einfaches Weſen des Gedankens ausgedrückt werden: das einfache Weſen, der Begriff des Allgemeinen iſt nun eben das Formloſe; dieß Waſſer aber, wie es iſt, tritt in die Beſtimmtheit der Form, iſt ebenſo eine beſondere Exiſtenz gegen Andere, wie alles Natürliche. Indeſſen gegen die anderen Elemente hat das Waſſer die Beſtimmtheit des Formloſen, Einfachen, während die Erde Punktualität, Luft das Element aller Veränderung, Feuer das ſchlechthin ſich in ſich Verändernde iſt. Wenn nun alſo das Bedürfniß der Einheit dazu treibt, für die beſonderen Dinge ein Allgemeines anzuerkennen: ſo bietet ſich das Waſſer, wiewohl es ſogleich den Mangel hat, ein beſonderes Ding zu ſeyn, doch leicht als das Eine dar, ſowohl wegen ſeiner Neutralität, weil es zugleich ſtärkere Materialität als die Luft hat.

Der Thaletiſche Satz, daß das Waſſer das Abſolute, oder, wie die Alten ſagten, das Princip ſey, iſt der Beginn der Philoſophie, weil es damit zum Bewußtſeyn kommt, daß Eins das Weſen, das Wahrhafte, das allein Anundfürſichſeyende iſt. Es tritt hier eine Abſcheidung ein von dem, was in unſerer ſinnlichen Wahrnehmung iſt; von dieſem unmittelbar Seyenden tritt der Menſch zurück. Wir müſſen vergeſſen können, daß wir an eine reiche concrete Gedankenwelt gewöhnt ſind; bei uns hört ſchon das Kind, „Es iſt Ein Gott, im Himmel, unſichtbar.“ Solche Beſtimmungen ſind hier noch nicht vorhanden; die Gedankenwelt ſoll erſt erbaut werden, und es iſt noch keine reine Einheit vorhanden. Der Menſch hat die Natur vor ſich, als Waſſer, Luft, Sterne, das Himmelsgewölbe; darauf iſt der Horizont ſeines Vorſtellens beſchränkt. Die Phantaſie hat zwar Götter, ihr Inhalt iſt aber auch natürlich; die Griechen hatten die Sonne, Berge, Erde, Meer, Flüſſe u. ſ. w. als ſelbſtſtändige Mächte betrachtet, als Götter verehrt, und zu Thätigen, Bewegten, Bewußten, Wollenden durch die Phantaſie erhoben. Das Weitere, wie die Vorſtellungen Ho-

mers, iſt etwas, womit der Gedanke ſich durchaus nicht befriedigen konnte; es macht uns die Vorſtellung von bloßer Phantaſie-Bildung, von einer unendlichen allgemeinen Belebung und Geſtaltung ohne einfache Einheit. In dieſer Bewußtloſigkeit einer intellectuellen Welt muß man allerdings ſagen, daß eine große Kühnheit des Geiſtes dazu gehört, dieſe Fülle des Daſeyns der natürlichen Welt nicht gelten zu laſſen, ſondern auf eine einfache Subſtanz zu reduciren, die als das Beharrende, nicht entſteht noch untergeht, während die Götter eine Theogonie haben und mannigfaltig und veränderlich ſind. Mit dem Satze, dieß Weſen ſey das Waſſer, iſt nun dieſe wilde, unendlich bunte Homeriſche Phantaſie beruhigt, dieß Auseinanderfallen einer unendlichen Menge von Principien, alle dieſe Vorſtellung, daß ein beſonderer Gegenſtand ein für ſich beſtehendes Wahrhaftes, eine für ſich ſeyende ſelbſtſtändige Macht über Andere iſt, aufgehoben; und damit iſt geſetzt, daß nur Ein Allgemeines iſt, das allgemeine Anundfürſichſeyende, die einfache phantaſieloſe Anſchauung, das Denken, daß nur Eines.

Dieß Allgemeine ſteht ſogleich im Verhältniß zum Beſonderen, zur erſcheinenden Exiſtenz der Welt. Das erſte Verhältniß, was in dem Geſagten liegt, iſt, daß die beſondere Exiſtenz keine Selbſtſtändigkeit hat, nichts an und für ſich Wahrhaftes iſt, ſondern nur eine accidentelle Modification. Aber das affirmative Verhältniß iſt, daß aus dem Einen alles Andere hervorgehe, daß das Eine dabei die Subſtanz von allem Andern bleibe, es nur eine zufällige, äußere Beſtimmung ſey, wodurch die beſondere Exiſtenz wird: ebenſo daß alle beſondere Exiſtenz vergänglich iſt, d. h. die Form des Beſondern verliert, und wieder zum Allgemeinen, zu Waſſer wird. Der einfache Satz des Thales iſt darum Philoſophie, weil darin nicht das ſinnliche Waſſer in ſeiner Beſonderheit gegen andere natürliche Dinge genommen iſt, ſondern als Gedanke, in welchem ſie alle aufgelöſt und enthalten ſind. Jene Scheidung des Abſoluten von dem Endlichen

iſt alſo vorgenommen; aber ſie iſt nicht ſo zu nehmen, daß das Eine drüben ſteht, und hier die endliche Welt: wie ſich dieß oft in der gemeinen Vorſtellung von Gott findet, wo denn der Welt eine Feſtigkeit zugeſchrieben wird, und man ſich oft zweierlei Wirklichkeiten vorſtellt, eine ſinnliche und eine überſinnliche Welt von gleicher Würde. Die philoſophiſche Anſicht iſt, daß das Eine nur das wahrhaft Wirkliche iſt; und wirklich muß hier in ſeiner hohen Bedeutung genommen werden, während wir im gemeinen Leben Alles wirklich nennen. Das Zweite iſt, daß das Princip bei den alten Philoſophen eine beſtimmte, zunächſt phyſikaliſche Form hat. Bei uns ſieht dies nicht philoſophiſch aus, ſondern eben nur phyſikaliſch; hier aber hat das Materielle philoſophiſche Bedeutung. Der Satz des Thales iſt alſo Naturphiloſophie, weil dieß allgemeine Weſen als Reales beſtimmt iſt, mithin das Abſolute als Einheit des Gedankens und Seyns.

2. Haben wir dieß Indifferente nun an der Spitze, ſo iſt die nächſte Frage die nach der Beſtimmung dieſes Erſten. Der Uebergang vom Allgemeinen zum Beſondern iſt ſogleich ein weſentlicher Punkt, und er tritt mit der Beſtimmung der Thätigkeit ein; hierzu iſt dann das Bedürfniß vorhanden. Das, was wahrhaftes Princip ſeyn ſoll, muß nicht eine einſeitige, beſondere Form haben, ſondern der Unterſchied muß ſelbſt allgemeiner Natur ſeyn, während jene Principe beſondere Geſtalten ſind. Daß das Abſolute ein ſich ſelbſt Beſtimmendes iſt, iſt ſchon concreter; dieß iſt die Thätigkeit und das höhere Selbſtbewußtſeyn des geiſtigen Princips, womit die Form ſich dazu heraufgearbeitet hat, die abſolute Form, die Totalität der Form zu ſeyn. Dieß iſt das Tiefſte, und ſo das Späteſte; das Nächſte iſt, nur nach der Beſtimmung überhaupt zu ſehen.

Dem Thaletiſchen Waſſer fehlt die Form. Wie iſt dieſe an ihm geſetzt? Es wird angeführt (und Ariſtoteles ſagt es, aber nicht geradezu von Thales) die Art, wie die beſonderen Geſtalten aus dem Waſſer entſtanden ſeyen: jener Uebergang ſey durch

Verdickung und Verdünnung (πυκνότητι καὶ μανότητι), oder, wie wir es beſſer ausdrücken können, durch größere und geringere Intenſität begründet. Tennemann (Bd. I. S. 59.) führt hierzu an: Ariſtoteles, **De gen. et corrupt. I. 1**, wo kein Wort von Verdickung und Verdünnung, noch von Thales ſteht; ferner **De coelo III. 5**, wo nur ſteht, daß die, welche Waſſer, oder Luft, oder ein Feineres als Waſſer und Gröberes als Luft annehmen, den Unterſchied als Dickheit und Dünnheit beſtimmen, aber kein Wort, daß es Thales ſey, der dieſen Unterſchied ausgeſprochen. Tiedemann (Bd. I. S. 38,) führt noch andere Gewährsmänner an; doch erſt Spätere ſchreiben dem Thales jene Unterſcheidung zu.[1] So viel iſt ausgemacht, daß zuerſt in dieſer Naturphiloſophie, wie in der neuern, das Weſentliche der Form überhaupt der quantitative Unterſchied deſſelben Weſens iſt. Dieſer bloß quantitative Unterſchied aber, der, als Verdickung und Verdünnung des Waſſers, die einzige Formbeſtimmung deſſelben ausmacht, iſt ein äußerlicher Ausdruck des abſoluten Unterſchieds, ein unweſentlicher, durch ein Anderes geſetzter Unterſchied, nicht der innere Unterſchied des Begriffs an ihm ſelbſt; es iſt alſo nicht der Mühe werth, ſich dabei aufzuhalten.

Der Unterſchied dem Begriffe nach hat keine phyſikaliſche Bedeutung; ſondern die Unterſchiede, oder die einfache Entzweiung der Form nach den Seiten ihres Gegenſatzes, ſind eben als allgemeine des Begriffs aufzufaſſen. Deswegen muß auch nicht ſinnliche Bedeutung den Stoffen, d. h. den Beſtimmtheiten, zugeſchrieben werden: wie wenn dieß beſtimmter ſo angegeben wird, daß verdünntes Waſſer Luft, verdünnte Luft feuriger Aether, verdicktes Waſſer Schlamm, dann Erde werde; folglich die Luft Ausdünſtung des erſten Waſſers, Aether Ausdünſtung der Luft, Erde und Schlamm Bodenſatz des Waſſers ſey. Die Entzweiung tritt hiermit, als ſinnliche Veränderung oder Verwandelung, in

[1] Vergl. Ritter: Geſchichte der Joniſchen Philoſophie, S. 15.

die Erscheinung fürs Bewußtseyn; daß wir die sinnliche Dasselbigkeit verdicken und verdünnen sollen, so experimentirten die Neuern.

Verwandeln hat somit einen doppelten Sinn: einmal der Existenz nach, und dann dem Begriffe nach. Wenn nun bei den Alten von Verwandelung die Rede ist, so nimmt man dieß gewöhnlich für eine Verwandelung der Existenz nach, und untersucht also z. B., ob das Wasser durch chemische Behandlung, wie Hitze, Destillation u. s. w., in Erde verwandelt werden könne; da hat denn die endliche Chemie ihre Grenze. In allen alten Philosophien ist aber die Verwandelung dem Begriffe nach gemeint. Daß nämlich das Wasser sich selbst in Luft oder in Raum und Zeit übersetzt, geht nicht in Retorten u. s. w. vor. Aber in jeder philosophischen Idee kommt dieser Uebergang der einen Qualität in die andere vor: d. h. es wird dieser innige Zusammenhang im Begriff aufgezeigt, wonach Keines ohne das Andere selbstständig bestehen kann,, sondern das Leben der Natur eben darin besteht, daß sich Eins nothwendig zum Andern verhält. Man pflegt wohl die Vorstellung zu haben, daß, wenn man das Wasser fortnähme, es zwar den Pflanzen und Thieren schlecht ergehen würde, die Steine aber doch bleiben könnten: oder man bei den Farben das Blaue wegnehmen könnte, ohne dadurch dem Gelben und Rothen im Mindesten zu schaden. Der bloßen empirischen Existenz nach läßt sich freilich leicht zeigen, daß jede Qualität für sich ist; dem Begriffe nach sind sie aber nur durch einander, vermittelst innerer Nothwendigkeit. Dieß merkt man auch wohl beim Lebendigen, wo es anders zugeht, weil hier der Begriff zur Existenz kommt: schneidet man also z. B. das Herz aus, so geht auch die Lunge und alles Uebrige zu Grunde. Ebenso existirt nun auch die ganze Natur nur in der Einheit aller ihrer Glieder, wie das Gehirn nur in der Einheit mit den andern Organen bestehen kann.

3. Ist die Form an ihren beiden Seiten aber nur als

Verdickung und Verdünnung ausgeſprochen, ſo iſt ſie nicht an und für ſich ſelbſt; um dieß zu ſeyn, muß ſie als abſoluter Begriff, als unendlich bildende Einheit gefaßt werden. Was hierüber bei Ariſtoteles (De Anima, I. 2, auch 5.) vorkommt, iſt dieß, daß er ſagt: „Thales ſcheint nach dem, was ſie von ihm erzählen, die Seele für etwas Bewegendes zu halten, indem er von dem Magnet-Steine ſagt, daß er eine Seele habe, weil er das Eiſen bewegt.“ Diogenes Laertius (I. 24.) fügt den Bernſtein hinzu, woraus wir ſehen, daß ſchon Thales die Elektricität gekannt habe, obwohl eine andere Erklärung iſt, daß ἤλεκτρον ſonſt ein Metall geweſen ſey; Aldobrandini ſagt zu dieſer Stelle des Diogenes, es ſey ein Stein, der dem Gift ſo feind ſey, daß er ſogleich, berührt davon, ziſche. Jene Bemerkung des Ariſtoteles wird dann von Diogenes für's Erſte ſo verkehrt, daß er ſagt, „Thales habe auch dem Lebloſen eine Seele zugeſchrieben;“ davon iſt aber nicht die Rede, ſondern wie er die abſolute Form gedacht, ob er die Idee allgemein als Seele ausgeſprochen gehabt, ſo daß das abſolute Weſen Einheit des einfachen Weſens und der Form ſey.

Diogenes führt zwar ferner (I. 27.) von Thales an: „Die Welt ſey beſeelt und voll Dämonen;“ und Plutarch (De plac. phil. I. 7.): „Er habe Gott die Intelligenz (νοῦν) der Welt genannt.“ Dieſen Ausdruck ſchreiben aber alle Alten einſtimmig, namentlich Ariſtoteles, erſt dem Anaxagoras zu, als demjenigen, welcher zuerſt geſagt habe, daß der νοῦς das Princip der Dinge ſey. Es hilft alſo zur Beſtimmung der Form bei Thales weiter nichts, wenn wir auch bei Cicero (De Nat. Deor. I. 10.) die Stelle finden: „Thales ſagte, daß das Waſſer der Anfang aller Dinge ſey, Gott aber der Geiſt, der aus dem Waſſer Alles bilde.“ Thales kann wohl von Gott geſprochen haben, aber daß er ihn als den νοῦς gefaßt habe, der Alles aus dem Waſſer gebildet, dieß hat Cicero hinzugeſetzt. Tiedemann (B. I. S. 42.) äußert, die Stelle ſey vielleicht cor-

rupt, wie Cicero auch nachher (c. 11.) dem Anaxagoras zuſchreibe, daß „er zuerſt die Anordnung aller Dinge als durch die unendliche Kraft des Geiſtes vollbracht behauptete.“ Doch der Epikureer, dem jene Worte in den Mund gelegt ſind, ſpricht „mit Keckheit und nichts ſo ſehr fürchtend, als daß er über irgend etwas zu zweifeln ſchiene“ (c. 8.) vorher und nachher von andern Philoſophen ziemlich albern; ſo daß dieſe Darſtellung bloß gemacht iſt, um Lächerlichkeiten zu finden. Ariſtoteles verſtand die hiſtoriſche Treue beſſer; ihm müſſen wir daher folgen. Denen aber, welchen es darum zu thun iſt, allenthalben die Vorſtellung von Erſchaffung der Welt durch Gott zu finden, iſt jene Stelle des Cicero eine große Weide; und es wird viel darüber geſtritten, ob Thales unter die zu zählen, die die Exiſtenz eines Gottes angenommen. So wird der Theismus des Thales von Blouquet behauptet, während Andere ihn zum Atheiſten, oder auch zum Polytheiſten machen wollten, weil er geſagt, Alles ſey voll von Dämonen. Allein dieſe Frage, ob Thales noch außerdem an Gott geglaubt, geht uns hier nichts an: es iſt hier nicht von Annehmen, Glauben, Volksreligion die Rede; es iſt allein um philoſophiſche Beſtimmung des abſoluten Weſens zu thun. Und ob Thales auch von Gott als dem Bildner aller Dinge aus jenem Waſſer geſprochen, ſo wüßten wir damit nichts mehr von dieſem Weſen; wir hätten bei Thales unphiloſophiſch geſprochen, indem wir ein leeres Wort gebraucht hätten, ohne nach ſeinem ſpeculativen Begriff zu fragen. Ebenſo iſt das Wort Weltſeele unnütz, weil damit ihr Seyn noch nicht ausgeſprochen iſt.

Alle dieſe ferneren wie auch ſpäteren Angaben berechtigen uns alſo nicht, dafür zu halten, daß Thales die Form im Abſoluten auf eine beſtimmtere Weiſe gefaßt; im Gegentheil widerſpricht dem die übrige Geſchichte der philoſophiſchen Entwickelung. Wir ſehen, daß wohl die Form an dem Weſen geſetzt zu ſeyn ſcheint; aber dieſe Einheit iſt noch nicht weiter entwickelt. Die Vorſtellung, der Magnet habe eine Seele, iſt zwar immer beſſer,

als zu ſagen, er habe die Kraft anzuziehen; denn Kraft iſt eine Art von Eigenſchaft, die als ein von der Materie trennbares Prädicat vorgeſtellt wird, Seele hingegen dieß mit der Natur der Materie identiſche Bewegen ſeiner ſelbſt. Solcher Einfall des Thales ſteht aber einzeln da, und hat weiter keine nähere Beziehung auf ſeinen abſoluten Gedanken. Die Philoſophie des Thales iſt daher in der That in den einfachen Momenten beſchloſſen: α) dieſe Abſtraction gemacht zu haben, die Natur in ein einfaches ſinnliches Weſen zuſammen zu faſſen; β) den Begriff des Grundes aufgeſtellt zu haben, d. h. das Waſſer als den unendlichen Begriff, als einfaches Weſen des Gedankens beſtimmt zu haben, ohne ihm eine weitere Beſtimmtheit als den Unterſchied der Quantität zuzugeſtehen. Das iſt die beſchränkte Bedeutung dieſes Princips des Thales.

2. Anaximander.

Anaximander war gleichfalls ein Mileſier und Freund des Thales; „dieſer," ſagt Cicero (**Acad. Quaest. IV. 37.**) „konnte ihn nicht davon überzeugen, daß Alles aus Waſſer beſtehe." Der Vater des Anaximander hieß Praxiades, ſeine Geburt iſt nicht genau beſtimmt; ſie wird von Tennemann (Bd. I. S. 413.) Ol. 42, 3. (610 v. Chr.) geſetzt, indem Diogenes Laertius (II. 1—2) aus Apollodor, einem Athener, berichtet, er ſey Ol. 58, 2. (547 v. Chr.) 64 Jahr alt geweſen, und bald darauf geſtorben: d. h. um die Zeit, als Thales ſtarb, der, wenn er im 90. Jahre geſtorben, ungefähr 28 Jahr älter, als Anaximander geweſen ſeyn mußte. Von Anaximander wird erzählt, daß er in Samos beim Tyrannen Polykrates gelebt hat, wo auch Pythagoras und Anakreon verſammelt waren. Themiſtius bei Brucker (Th. I. S. 478) führt von ihm an, er habe zuerſt ſeine philoſophiſchen Gedanken ſchriftlich verfaßt; doch wird dieß auch wieder von Andern berichtet, z. B. dem Pherecydes, der älter, als er. Anaximander ſoll von der Natur, von den Firſternen, der Kugel, und Anderes geſchrieben: ferner Etwas

wie eine Landcharte, den Umfang (περίμετρον) des Landes und Meeres darſtellend, verfertigt: auch andere mathematiſche Erfindungen gemacht haben, z. B. eine Sonnenuhr, die er in Lacedämon errichtet, ſo wie Inſtrumente, worauf der Lauf der Sonne und die Beſtimmung des Aequinoctiums angegeben war, auch eine Himmelsſphäre.

Seine philoſophiſchen Gedanken ſind von wenig Umfang, und gehen nicht zur Beſtimmung fort. Diogenes ſagt am angeführten Orte: „Als Princip und Element ſetzte er das Unendliche" (τὸ ἄπειρον, das Unbeſtimmte); „er beſtimmte es nicht als Luft, noch Waſſer, noch dergleichen etwas." Der Beſtimmungen dieſes Unendlichen aber ſind wenige: α) „Es ſey das Princip alles Werdens und alles Vergehens; es entſtehen in langen Zwiſchenräumen aus ihm unendliche Welten oder Götter, und vergehen wieder in daſſelbe" (das hat einen ganz Orientaliſchen Ton); „als Grund, daß das Princip als das Unendliche zu beſtimmen ſey, gebe er an, weil es der fortſchreitenden Erzeugung nie an Stoff fehlen dürfe. Es enthalte Alles in ſich, und regiere Alles: und ſey das Göttliche, Unſterbliche und Unvergängliche." [1] β) Aus dem Einen ſelbſt ſcheidet Anarimander die Gegenſätze aus, die in ihm enthalten ſind, wie Empedokles und Anaxagoras: ſo daß Alles zwar in dieſem Gemiſch auch ſchon fertig iſt, aber unbeſtimmt. [2] Alles iſt nämlich der realen Möglichkeit nach (δυνάμει) darin: „ſo daß," ſagt Ariſtoteles (Metaphyſ. XII. 2.), „nicht nur accidenteller Weiſe Alles aus dem Nichtſeyenden entſteht; ſondern Alles entſteht auch aus dem Seyenden, indeſſen aus dem der Möglichkeit nach Seyenden, das aber der Wirklichkeit nach noch nicht iſt." Diogenes Laertius (II. 1.) ſetzt hinzu: „Die Theile des Unendlichen ändern ſich, es ſelbſt aber ſey unveränderlich." γ) Endlich wird geſagt:

[1] Plutarch. De plac. phil. I. 3; Cicer. De Natura Deorum I. 10; Aristot. Phys. III. 4.

[2] cf. Aristot. Phys. I. 4.

Es ſey der Größe nach unendlich, nicht der Zahl nach; wodurch Anaximander ſich von Anaxagoras, Empedokles und den andern Atomiſten unterſcheide, welche die abſolute Discretion des Unendlichen ſtatuirten, wogegen Anaximander die abſolute Continuität deſſelben.[1] Ariſtoteles (Methaphyſ. I. 8.) im Anführen Verſchiedener ſpricht auch von einem Principe, das nicht Waſſer, noch Luft ſey, ſondern „dichter als Luft und dünner als Waſſer.“ Viele haben dieſe Beſtimmung auf Anaximander bezogen; und es iſt möglich, daß ſie ihm angehört.

Der Fortſchritt der Beſtimmung des Princips als der unendlichen Allheit liegt nun darin, daß das abſolute Weſen nicht mehr nur ein Einfaches, ſondern eine das Endliche negirende Allgemeinheit iſt. Zugleich, von der materiellen Seite angeſehen, hebt Anaximander die Einzelnheit des Elements des Waſſers auf: ſein gegenſtändliches Princip ſieht nicht materiell aus, und man kann es als Gedanken nehmen; es erhellt aber ſonſt, daß er nichts Anderes, als die Materie überhaupt, die allgemeine Materie, gemeint habe.[2] Plutarch macht dem Anaximander einen Vorwurf daraus, daß „er nicht geſagt, was (τί) ſein Unendliches ſey, ob es Luft, Waſſer oder Erde ſey.“ Allein eine ſolche beſtimmte Qualität iſt eben das Vergängliche; die Materie, als unendlich beſtimmt, iſt dieſe Bewegung, die Beſtimmtheiten zu ſetzen, und die Entzweiung eben ſo auch wieder zu vernichten. Hierin iſt das wahre unendliche Seyn zu ſetzen, nicht in der negativen Grenzloſigkeit. Dieſe Allgemeinheit und Negativität des Endlichen iſt aber nur unſere Bewegung; bei der Beſchreibung der Materie als des Unendlichen, ſcheint Anaximander nicht geſagt zu haben, daß dieß ihre Unendlichkeit ſey.

Weiter hat er geſagt (und ſtimmt darin nach Theophraſt mit dem Anaxagoras überein): „Aus dem Unendlichen ſcheidet ſich das Gleichartige vom Ungleichartigen ab, und verbindet ſich mit

[1] Simplicius ad Arist. Phys. (I. 2.), p. 5. b.

[2] Stobaei Eclog. Physic. c. 11. p. 294. ed. Heeren.

dem Gleichartigen; was alſo im Ganzen Gold war, wird Gold, was Erde, Erde, u. ſ. f., ſo daß eigentlich nichts entſteht, ſondern vorher ſchon darin war.“ [1] Dieß ſind jedoch arme Beſtimmungen, die nur das Bedürfniß zeigen, vom Unbeſtimmten zum Beſtimmten überzugehen; doch geſchieht dieß hier noch auf unbefriedigende Weiſe. In Anſehung der nähern Beſtimmung, wie das Unendliche in ſeiner Entzweiung den Gegenſatz beſtimmt, ſo ſcheint ihm auch die Beſtimmung des quantitativen Unterſchiedes der Verdickung und Verdünnung mit Thales gemeinſchaftlich zu ſeyn. Die Späteren bezeichnen den Proceß des Ausſcheidens aus dem Unendlichen als Hervorgehen: Anaximander laſſe den Menſchen aus einem Fiſch werden, aus dem Waſſer auf das Land hervorgehen. [2] Hervorgehen kommt auch neuerdings vor, es iſt ein bloßes Aufeinanderfolgen in der Zeit, — eine Form, mit der man oft Glänzendes zu ſagen meint; aber es iſt keine Nothwendigkeit, kein Gedanke darin enthalten, viel weniger ein Begriff.

Aber es wird dem Anaximander von Stobäus (**Eclog. Phys. c. 24. p. 500.**) in ſpäteren Nachrichten auch die Beſtimmung der Wärme, als Auflöſung der Geſtalt, und der Kälte zugeſchrieben, die Ariſtoteles (Methaphyſ. I. 5.) erſt dem Parmenides. Euſebius (**De praep. evang. I. 8.**) giebt uns aus einem verlorenen Werke des Plutarch von Anaximanders Kosmogonie noch etwas zum Beſten, was dunkel iſt, und das Euſebius wohl ſelbſt nicht recht verſtanden hat. Es lautet ungefähr ſo: „Aus dem Unendlichen ſeyen unendliche himmliſche Sphären und unendliche Welten ausgeſchieden worden; ihr Verderben aber tragen ſie darum in ſich, weil ſie nur durch beſtändiges Abſcheiden ſeyen.“ Indem das Unendliche nämlich das Weſen iſt, ſo iſt das Abſcheiden Setzen eines Unterſchiedes, d. h. einer Beſtimmung oder eines Endlichen. „Die Erde habe die Form eines Cylinders, deſſen Höhe der dritte Theil ſeiner

[1] **Simplicius ad Phys. Arist. p. 6. b.**

[2] **cf. Plutarch. Quaest. conviv. VIII. 8.**

Breite ſey. Die beiden von Ewigkeit her befruchtenden Principien des Warmen und Kalten ſchieden ſich bei der Erzeugung dieſer Erde ab; und darauf habe ſich eine feurige Sphäre um die die Erde umgebende Luft gebildet, wie die Rinde um einen Baum. Wie dieſe zerſprungen, und ihre Stücke in Kreiſe eingeſchloſſen worden, ſo ſeyen ſo Sonne, Mond und Sterne entſprungen." Daher nannte Anaximander auch nach Stobaeus (Ecl. Phys. 25. p. 510.) die Sterne „radförmig mit Feuer angefüllte Zuſammenfilzungen der Luft." Dieſe Kosmogonie iſt ſo gut, als die geologiſche Hypotheſe der Erdrinde, die zerſprang, oder die Exploſion der Sonne nach Büffon, der umgekehrt bei der Sonne anfangend die Planeten als Schlacken daraus entſtehen läßt. Während die Alten die Geſtirne in unſere Atmoſphäre hinein zogen, und die Sonne eher aus der Erde hervorgehen laſſen, machen wir die Sonne vielmehr zum Weſen und zur Geburtsſtätte der Erde, und ſondern die Sterne ganz von der nähern Beziehung auf uns ab, indem ſie für uns, wie die Epikuriſchen ſeligen Götter, ruhen. Auf dem Gange des Entſtehens ſteigt die Sonne freilich als das Allgemeine herab, ſie iſt aber das der Natur nach Spätere; in Wahrheit alſo iſt nur die Erde Totalität, die Sonne hingegen ein Moment der Abſtraction.

3. Anaximenes.

Noch iſt Anaximenes übrig, der zwiſchen der 55. und 58. Ol. (560 — 548 vor Chr.) erſcheint, ebenfalls ein Mileſier, Zeitgenoſſe und Freund des Anaximander; er hat wenig Ausgezeichnetes, und es iſt überhaupt ſehr wenig von ihm bekannt. Gedankenlos und widerſprechend führt Diogenes Laertius (II. 3.) an: „er ſey nach Apollodorus in der drei und ſechzigſten Olympiade geboren, und geſtorben im Jahre, wo Sardes erobert worden" (von Cyrus, Ol. 58.).

An die Stelle der unbeſtimmten Materie des Anaximander ſetzte er wieder ein beſtimmtes Naturelement, das Abſolute alſo

in einer realen Form, ſtatt des Thaletiſchen Waſſers aber die Luft. Er fand wohl ein ſinnliches Seyn für die Materie nothwendig, und die Luft hat zugleich den Vortheil, dieſe größere Formloſigkeit zu haben: ſie iſt weniger Körper, als das Waſſer; denn wir ſehen ſie nicht, ſondern fühlen nur erſt ihre Bewegung. Plutarch (**De plac. phil. I, 3.**) führt an: „Aus ihr trete Alles hervor, und in ſie löſe Alles ſich wieder auf;" nach Cicero (**De nat. Deor. I, 10.**) „beſtimmte er ſie als unermeßlich, unendlich und in ſteter Bewegung." Diogenes Laertius drückt dies am angeführten Orte ſo aus: „Das Princip ſey die Luft und das Unendliche (*οὗτος ἀρχὴν ἀέρα εἶπε καὶ τὸ ἄπειρον*)," als ob es zwei Principien wären; doch kann man auch *ἀρχὴν καὶ ἄπειρον* als Subject zuſammen nehmen, und *ἀέρα* für das Prädicat des Satzes anſehen. Denn Simplicius zur Phyſik des Ariſtoteles (p. 6. a.) ſagt ausdrücklich, „daß ihm das Urweſen Eine und eine unendliche Natur geweſen, wie dem Anarimander, nur nicht, wie dieſem, eine unbeſtimmte, ſondern eine beſtimmte, nämlich die Luft," die er aber als etwas Seelenhaftes gefaßt zu haben ſcheint.

Plutarch beſtimmt die Vorſtellungsweiſe des Anarimenes, wie aus der Luft (Aether nannten es Spätere) Alles ſich erzeuge und in ſie auflöſe, näher ſo: „Wie unſere Seele, die Luft iſt, uns zuſammenhält (*συγκρατεῖ*), ſo hält auch (*περιέχει*) die ganze Welt ein Geiſt (*πνεῦμα*) und Luft zuſammen; Geiſt und Luft iſt gleichbedeutend." Anarimenes zeigt ſehr gut die Natur ſeines Weſens an der Seele auf, und bezeichnet ſo gleichſam den Uebergang der Naturphiloſophie in die Philoſophie des Bewußtſeyns oder das Aufgeben der gegenſtändlichen Weiſe des Urweſens. Die Natur dieſes Urweſens iſt vorher auf eine fremdartige, dem Bewußtſeyn negative Weiſe beſtimmt geweſen; ſowohl ſeine Realität, das Waſſer oder auch die Luft, als das Unendliche iſt ein Jenſeits des Bewußtſeyns. Aber die Seele iſt dieß allgemeine Medium, eine Menge von Vorſtellungen, die verſchwinden und hervortreten, ohne daß dieſe Einheit und Continuität aufhört; —

ſie iſt ebenſo thätig als paſſiv, aus ihrer Einheit die Vorſtellungen auseinander werfend und ſie aufhebend, und in ihrer Unendlichkeit ſich ſelbſt gegenwärtig, ſo daß die negative und die poſitive Bedeutung zuſammenfallen. Beſtimmter ausgeſprochen, nicht nur zur Vergleichung, iſt dieſe Natur des Urweſens von dem Schüler des Anaximenes, von Anaxagoras.

Angeführt wird noch Pherecydes, als der Lehrer des Pythagoras, aus der Inſel Syrus, einer der Cykladen. Er ſoll aus einem Brunnen Waſſer geſchöpft, und daraus erkannt haben, daß ein Erdbeben in drei Tagen Statt finden werde: auch von einem Schiff mit vollen Segeln vorausgeſagt haben, es werde untergehen, und es ſey im Augenblicke untergegangen. Von dieſem Pherecydes berichtet Theopompus bei Diogenes Laertius. (I, 116), daß „er zuerſt den Griechen von der Natur und den Göttern geſchrieben" (vorhin wurde von Anaximander daſſelbe geſagt); es ſoll Proſa geweſen ſeyn. Aus dem, was ſonſt hiervon berichtet wird, erhellt, daß es eine Theogonie geweſen, deren erſte Worte uns noch aufbewahrt ſind: „Jupiter und die Zeit und das Irdiſche (χθών) immer (εἰς ἀεί); dem Irdiſchen (χθονίῃ) wurde der Name Erde, als Zeus ihr Gaben verlieh." [1] Wie es weiter geht, iſt uns unbekannt; jedoch iſt dieß nicht als ein großer Verluſt zu erachten. Nur dieß erwähnt noch Hermias: [2] „Er habe als Principien Zeus oder das Feuer (αἰθέρα), die Erde, und Kronos oder die Zeit geſetzt; das Feuer als das Wirkende, die Erde als das Leidende, die Zeit als das, worin Alles entſtehe." Diogenes von Apollonia, Hippaſus, Archelaus werden auch als Joniſche Philoſophen genannt; wir wiſſen aber nichts, als ihre Namen, und daß ſie einem oder dem andern Princip anhängen.

Wir laſſen dieſe, und gehen nun zu Pythagoras über, der

[1] Diog. Laërt. I. 119; Menagius ad h. l.

[2] In irrisione gentilium, c. 12 (citante Fabricio ad Sext. Emp. Hyp. Pyrrh. III, 4, §. 30.)

ſchon ein Zeitgenoſſe des Anarimander war; aber der Zuſammenhang der Entwickelung des Princips der phyſiſchen Philoſophie hat es erfordert, Anarimenes noch mitzunehmen. Wir ſehen, daß ſie, wie Ariſtoteles von ihnen ſagt, das Urweſen in eine Weiſe der Materie ſetzten: Luft und Waſſer, ſodann, wenn Anarimanders Materie ſo zu beſtimmen iſt, auch ein Weſen feiner als Waſſer und gröber als Luft. Heraklit, von dem bald zu ſprechen iſt, hat es erſt als Feuer beſtimmt: „Keiner aber," wie Ariſtoteles (Metaph. I, 8) bemerkt, „die Erde als Princip genannt, weil ſie als das zuſammengeſetzteſte Element erſcheint" (*διὰ τὴν μεγαλομέρειαν*). Denn ſie ſieht gleich aus, wie ein Aggregat von vielen Einzelnen. Waſſer dagegen iſt dieß Eine, Durchſichtige; es ſtellt auf ſinnliche Weiſe die Geſtalt der Einheit mit ſich dar, ebenſo die Luft, das Feuer, die Materie u. ſ. f. Das Princip ſoll Eins ſeyn, muß alſo auch Einheit mit ſich in ſich ſelbſt haben; zeigt es Mannigfaltigkeit, wie die Erde, ſo iſt es nicht Eins mit ſich ſelbſt, ſondern vielfach. Dieß iſt das, was wir über die Philoſophie der ältern Jonier zu ſagen haben. Das Große dieſer armen abſtracten Gedanken iſt: *α*) das Faſſen einer allgemeinen Subſtanz in Allem; *β*) daß ſie bildlos, nicht mit Vorſtellungen der Sinnlichkeit behaftet iſt.

Das Mangelhafte dieſer Philoſophien hat nun Niemand beſſer, als Ariſtoteles am angeführten Orte erkannt. Er ſagt zweierlei in ſeinem Urtheil über dieſe drei Arten, das Abſolute zu beſtimmen: „Die das Urprincip als Materie ſetzen, fehlen mannigfaltig. Erſtens geben ſie bloß die Elemente des Körperlichen an, nicht des Unkörperlichen, da es doch auch Unkörperliches giebt." Beim Aufnehmen der Natur, um ihr Weſen anzugeben, iſt dieß Aufnehmen vollſtändig zu fordern, und Alles, was ſich vorfindet, zu berückſichtigen; das iſt freilich nur eine empiriſche Inſtanz. Ariſtoteles ſetzt das Unkörperliche, als eine Art von Dingen, den materiellen entgegen: und meint, das Abſolute müſſe nicht auf einſeitige Weiſe beſtimmt werden; indem das Princip jener Philoſophen nur materiell ſey, ſo ſetzen ſie nicht die Unkör-

perlichkeit, nicht den Gegenstand als Begriff. Die Materie ist zwar selbst immateriell, als diese Reflexion ins Bewußtseyn; aber jene wissen nicht, daß, was sie aussprechen, ein Wesen des Bewußtseyns ist. Der erste Mangel also ist, daß das Allgemeine in besonderer Gestalt ausgesprochen wird.

Das Zweite, was Aristoteles (Metaph. I, 3) sagt, ist: „Aus diesem Allen sieht man, daß die Ursache nur in der Form der Materie von ihnen ausgesprochen worden ist. Indem sie aber so fortgingen, so bahnte ihnen die Sache selbst den Weg, und nöthigte sie, weiter nachzuforschen. Denn wenn Vergehen und Werden aus Einem oder aus Mehreren ist, so entsteht die Frage: Wodurch geschieht dieß, und was ist die Ursache hiervon? Denn die zu Grunde liegende Substanz (τὸ ὑποκείμενον) macht nicht sich selbst verändern, wie weder das Holz, noch das Erz selbst Ursache ihrer Veränderung ist, also weder das Holz ein Bett, noch das Erz eine Bildsäule macht, sondern etwas Anderes die Ursache der Veränderung ist. Dieß aber suchen, heißt das andere Princip suchen, welches, wie wir sagen würden, das Princip der Bewegung ist.“ Diese Kritik ist noch jetzt geltend, wo das Absolute als die Eine starre Substanz vorgestellt wird. Aristoteles sagt, daß aus der Materie als solcher, dem Wasser als nicht sich selbst bewegend, die Veränderung als solche nicht zu begreifen ist; er wirft den ältern Philosophen bestimmt vor, daß sie das Princip der Bewegung nicht erforscht haben, und danach fragt man sogleich. Ferner Zweck fehlt ganz, überhaupt fehlt die Bestimmung der Thätigkeit. Aristoteles sagt daher an der andern Stelle: „Indem sie die Ursache des Entstehens und Vergehens anzugeben unternehmen, heben sie in der That die Ursache der Bewegung auf. Indem sie einen einfachen Körper, ausgenommen die Erde, zum Principe machen, begreifen sie nicht die gegenseitige Entstehung und Veränderung des Einen aus dem Andern: ich meine Wasser, Luft, Feuer und Erde. Diese Entstehung ist als Trennung, oder als Vereinigung zu setzen;

so kommt dann dieser Gegensatz herein, daß Eins der Zeit nach früher, das Andere später ist. Indem nämlich diese Natur des Entstehens der Weg ist, den sie genommen, so wird vom einfachen Allgemeinen durch das Besondere zum Einzelnen, als dem Spätesten, herabgestiegen; allgemein ist aber Wasser, Luft, Feuer. Am meisten scheint das Feuer zu diesem Elemente zu passen; denn es ist das feinste. Die es also zum Princip machten, drückten sich dieser Natur (λόγῳ) des Entstehens am entsprechendsten aus; und ebenso meinten es die Uebrigen. Denn warum sollte sonst Keiner die Erde zum Element gemacht haben, wie dieß die Vorstellung des Volkes ist? Hesiodus sagt, sie sey das erste Körperliche gewesen, so alt und volksthümlich ist diese Vorstellung. Aber das dem Werden nach Spätere ist das Erste der Natur nach." So haben Jene es aber eben nicht genommen, da nur jener Gang des Werdens sie regiert hat: ohne daß sie ihn wieder aufgehoben, oder jenes erste formell Allgemeine als solches erkannt, und das Dritte, die Totalität, oder Einheit von Materie und Form, als das Wesen, gesetzt hätten. Hier ist das Absolute noch nicht das sich Bestimmende, der in sich selbst zurückgekehrte Begriff, sondern nur ein todtes Abstractum; erst die Neuern, sagt Aristoteles (Metaph. I, 6; III, 3), faßten das Grundprincip mehr als Gattung.

Wir können in der Jonischen Philosophie die drei Momente verfolgen: α) das Urwesen ist Wasser; β) Anarimanders Unendliches ist Beschreibung der Bewegung, einfaches Hervortreten und Zurückkehren in die einfachen allgemeinen Seiten der Form, Verdickung und Verdünnung; γ) die Luft, verglichen mit der Seele. Es ist jetzt erforderlich, daß die Seite der Realität zum Begriffe werde: ebenso die Momente der Entzweiung, Verdickung und Verdünnung, nicht dem Begriffe nach entgegengesetzt seyen. Dieser Uebergang in Pythagoras, daß die Seite der Realität als ideell gesetzt wird, ist ein Losreißen des Gedankens von dem Sinnlichen, und damit eine Trennung des Intelligibeln und des Realen.

B. Pythagoras und die Pythagoreer.

Die ſpäteren Neupythagoreer haben viele große Lebensbeſchreibungen von Pythagoras gemacht, und ſind beſonders über den Pythagoreiſchen Bund ſehr weitläufig; aber man muß ſich in Acht nehmen, dieſe oft verunſtalteten Nachrichten nicht als geſchichtlich gelten zu laſſen. Das Leben des Pythagoras erſcheint uns ſo zunächſt in der Geſchichte, durch das Medium der Vorſtellungsweiſe der erſten Jahrhunderte nach Chriſti Geburt, in dem Geſchmacke mehr oder weniger, wie das Leben Chriſti uns erzählt wird, auf dem Boden gemeiner Wirklichkeit, nicht in einer poetiſchen Welt, als ein Gemiſch von vielen wunderbaren und abentheuerlichen Fabeln, als ein Zwitter von morgen- und abendländiſchen Vorſtellungen. An das Ausgezeichnete ſeines Genies und ſeiner Lebensweiſe, und der Lebensweiſe, die er bei ſeinen Schülern einführte, iſt geknüpft worden, daß man ihn für einen Mann gelten läßt, bei dem es nicht mit rechten Dingen zugegangen, ſondern der ein Wundermann und ein Geſellſchafter höherer Weſen ſey. Alle die Vorſtellungen der Magier, die Vermiſchungen von Unnatürlichem mit dem Natürlichen, die Myſterienkrämerei trüber, jämmerlicher Einbildung und die Schwärmerei verdrehter Köpfe haben ſich an ihn geknüpft.

So verdorben als ſeine Lebensgeſchichte iſt, ebenſo verdorben wurde ſeine Philoſophie; Alles, was der chriſtliche Trübſinn und Allegorismus ausgeheckt hat, iſt damit verbunden worden. Plato's Aufnehmung in der chriſtlichen Zeit hat dagegen einen ganz unterſchiedenen Charakter. Zahlen ſind vielfach als Ausdrücke von Ideen gebraucht worden; und dieß hat einerſeits den Schein von Tiefſinn. Denn daß eine andere Bedeutung darin enthalten iſt, als unmittelbar darin liegt, erhellt ſogleich; wieviel aber darin liegt, weiß weder der, der es ausſpricht, noch der, der ſie zu verſtehen ſucht, wie z. B. beim Hexeneinmaleins in Göthe's Fauſt. Je trüber die Gedanken werden, deſto tiefſinni-

ger scheinen sie; die Hauptsache ist, daß gerade das Wesentlichste, aber das Schwerste, in bestimmten Begriffen sich auszusprechen, erspart wird. So kann auch Pythagoras Philosophie, indem auch hier in den Nachrichten von ihr Vieles auf sie übertragen worden, demnach als eine ebenso dunkle und unsichere Ausgeburt trüber, flacher Köpfe erscheinen. Zum Glück aber kennen wir von ihr vorzüglich die theoretisch speculative Seite und zwar aus Aristoteles und Sextus Empiricus, die sich viel damit zu thun gemacht. Obgleich spätere Pythagoreer den Aristoteles wegen seiner Darstellung verunglimpfen, so ist er doch über ein solches Verschreien erhaben; und es ist darauf keine Rücksicht zu nehmen.

Es sind in spätern Zeiten eine Menge untergeschobener Schriften unter Pythagoras Namen verbreitet gewesen; Diogenes Laertius (VIII, 6—7) führt viele von ihm an, und andere, die ihm untergeschoben worden, weil man ihnen eine Autorität verschaffen wollte. Aber erstens haben wir keine Schriften von Pythagoras, zweitens ist es zweifelhaft, ob überhaupt welche vorhanden waren; wir haben Aufführungen derselben in dürftigen Fragmenten, aber nicht des Pythagoras, sondern der Pythagoreer. Welche Entwickelungen und Bedeutungen den ältern, und welche den neuern gehören, ist nicht bestimmt zu unterscheiden; bei Pythagoras und den ältern Pythagoreern haben die Bestimmungen indessen noch nicht die concrete Ausführung gehabt, als später.

Was die Lebensumstände des Pythagoras betrifft, so blühte er nach Diogenes Laertius (VIII, 1—3, 45) um die 60. Olympiade (540 v. Chr.): seine Geburt wird gewöhnlich in die 49. oder 50. Olympiade (584 v. Chr.), von Larcher bei Tennemann (B. I. S. 413—414) am frühesten, schon in die 43. Olympiade (43, 1, d. i. 608 v. Chr.) gesetzt; er ist also ein Zeitgenosse des Thales und Anarimander. Wenn Thales' Geburt in die 38. Olympiade und die des Pythagoras in die 43. fällt, so ist Pythagoras nur 21 Jahr jünger; von Anarimander

(Ol. 42, 3) iſt er entweder nur ein Paar Jahr unterſchieden, oder dieſer 26 Jahr älter; Anaximenes iſt etwa 20 bis 25 Jahr jünger, als Pythagoras. Sein Vaterland iſt die Inſel Samos; und er gehört daher ebenſo den kleinaſiatiſchen Griechen an, wo wir bisher den Sitz der Philoſophie ſahen. Pythagoras iſt bei Herodot (IV, 93—96) als des Mneſarchus Sohn erwähnt, bei dem Zamolxis in Samos als Sklave gedient habe: Zamolxis ſey frei geworden, habe Reichthümer erworben, ſey Fürſt der Geten geworden, und habe behauptet, er und die Seinigen ſterben nicht: er habe eine unterirdiſche Wohnung erbaut, dort ſich den Augen ſeiner Unterthanen entzogen, und ſey nach vier Jahren wieder erſchienen;[1] weshalb auch die Geten an Unſterblichkeit geglaubt hätten. Herodot meint aber, Zamolxis ſey wohl viel älter, als Pythagoras.

Seine Jugend brachte er am Hofe des Polykrates zu, unter deſſen Herrſchaft Samos damals nicht nur zum Reichthum, ſondern auch zu Bildung und Künſten gelangt war, und in dieſer glänzenden Periode nach Herodot (III, 39) eine Flotte von hundert Schiffen beſaß. Sein Vater war Künſtler, ein Steinſchneider: doch weichen die Nachrichten, ſo wie auch über ſein Vaterland ab, die angeben, daß ſeine Familie aus Tyrrheniſcher Abkunft und erſt nach Pythagoras' Geburt nach Samos gezogen ſey; dem ſey, wie ihm wolle, da er ſeine Jugend in Samos zubrachte, ſo iſt er dort einheimiſch geworden und gehört Samos an. Er reiſte früh auf das feſte Land nach Kleinaſien und ſoll dort Thales kennen gelernt haben; von da reiſte er nach Phönicien und Aegypten, wie Jamblich (III, 13—14) in ſeiner Lebensbeſchreibung des Pythagoras angiebt. Mit beiden Ländern ſtanden die kleinaſiatiſchen Griechen in vielen Handels- und politiſchen Verbindungen; und es wird erzählt, daß er von Polykrates dem Könige Amaſis empfohlen worden ſey, der nach Herodot (II, 154) viele Griechen in das Land zog, und Griechiſche

[1] cf. Porphyr. De vita Pythag., §. 14—15; et Ritterhus. ad h. l.

Truppen und Colonien hatte. Die Erzählungen weiterer Reisen ins Innere von Asien zu den Persischen Magiern und den Indiern scheinen ganz fabelhaft zu seyn, wiewohl das Reisen, wie jetzt, als ein Bildungsmittel betrachtet wurde. Da Pythagoras in wissenschaftlicher Absicht reiste, so wird von ihm erzählt, daß er in fast alle Mysterien der Griechen und Barbaren sich habe einweihen lassen und ebenso in den Orden oder die Kaste der Aegyptischen Priester aufgenommen worden sey.

Diese Mysterien, die wir bei den Griechen antreffen, und die für den Sitz großer Weisheit gehalten worden, scheinen in der Religion zur Religion in dem Verhältniß gestanden zu haben, wie die Lehre zum Cultus. Dieser bestand allein in Opfern und festlichen Spielen; zur Vorstellung aber, zu einem Bewußtwerden dieser Vorstellungen sehen wir darin keinen Uebergang: es sey denn, daß sie als Tradition in den Gesängen sich aufbehielten. Das Lehren selbst, oder das gegenwärtige zum Vorstellen bringen scheint den Mysterien aufbehalten gewesen zu seyn; so jedoch, daß nicht nur, wie bei unserem Predigen, das Vorstellen, sondern auch der Körper in Anspruch genommen wurde: daß dem Menschen, von der Zerstreuung durch die ganze Umgebung, sowohl an ihm selbst das Verlassen des sinnlichen Bewußtseyns, als die Reinigung und Heiligung des Körpers vorgestellt wurde. Von Philosophemen ist aber darin offenbar am allerwenigsten die Rede; und wie wir die Freimaurerei kennen, so sind auch diese Mysterien kein Geheimniß.

Den wichtigsten Einfluß auf Pythagoras hatte seine Verbindung mit der Aegyptischen Priesterkaste, nicht daß er tiefe speculative Weisheit darin geschöpft hätte, sondern durch die Idee, die er darin von der Realisirung des sittlichen Bewußtseyns des Menschen faßte: das Individuum sollte auf sich besonders sehen, um innerlich und äußerlich ein würdiger Mensch zu seyn, und sich als sittliches Kunstwerk zur Wirklichkeit zu bringen; ein Plan, den er nachher ausführte, und der eine ebenso interessante Er-

ſcheinung iſt, als ſeine ſpeculative Philoſophie. So wie die Prieſter eine beſondere Art von Stand ausmachten, und dazu gebildet waren, ſo hatten ſie auch ein eigenthümliches zur Regel gemachtes, durch das Ganze gehaltenes ſittliches Leben. Aus Aegypten brachte Pythagoras alſo unläugbar das Bild ſeines Ordens, der ein feſtes Zuſammenleben zur wiſſenſchaftlichen und ſittlichen Bildung war, die das ganze Leben fortdauerte. Man ſah damals Aegypten als ein hochgebildetes Land an, und es war es gegen Griechenland; es zeigt ſich dieß ſchon in dem Kaſtenunterſchiede, welcher eine Theilung der großen Geſchäftszweige, wie des Techniſchen, Wiſſenſchaftlichen, Religiöſen u. ſ. f., unter den Menſchen voraus ſetzt. Sonſt aber muß man große wiſſenſchaftliche Kenntniſſe nicht bei den Aegyptern ſuchen, noch glauben, daß Pythagoras ſeine Wiſſenſchaft da hergeholt habe; Ariſtoteles (Metaph. I.) ſagt nur, daß „in Aegypten die mathematiſchen Wiſſenſchaften zuerſt entſtanden, denn dort habe das Volk der Prieſter Muße gehabt.“ [1]

Pythagoras hielt ſich lange Zeit in Aegypten auf, und kehrte von da nach Samos zurück; er fand in ſeinem Vaterlande aber die inneren Staatsverhältniſſe unterdeſſen verwirrt, und verließ es bald wieder. Nach Herodots Bericht (III. 45—47.) hatte Polykrates, nicht als Tyrann, viele Bürger aus Samos verbannt, welche bei den Lacedämoniern Unterſtützung geſucht und gefunden, und einen Bürgerkrieg entzündet hatten. Früher gaben die Spartaner dieſe Hülfe: denn dieſen verdankte man überhaupt, wie Thucydides (I. 18.) erwähnt, die Aufhebung der Herrſchaft Einzelner und die Zurückgabe der öffentlichen Gewalt an das Volk; ſpäter thaten ſie das Gegentheil, hoben Demokratien auf und führten Ariſtokratien ein. Pythagoras' Familie war nothwendig auch in dieſe unangenehmen Verhältniſſe verwickelt; und ein ſolcher Zuſtand des bürgerlichen Kriegs war nicht für Pythagoras, der kein Intereſſe am politiſchen Leben

[1] ſ. Porphyr. De vita Pyth. 6; Jamblich. De vita Pyth. XXIX. 158.

mehr nahm, und in ihm einen ungünſtigen Boden für ſeine Pläne ſah. Er bereiſte Griechenland, und begab ſich von da nach Italien, in deſſen unterem Theile Griechiſche Colonien aus verſchiedenen Völkerſchaften und verſchiedenen Veranlaſſungen ſich angeſiedelt hatten, und als eine Menge handeltreibender, mächtiger, an Volk und vielfachem Beſitz reicher Städte blühten.

In Kroton hat er ſich niedergelaſſen, und iſt ſelbſtſtändig und für ſich aufgetreten, weder als ein Staatsmann oder Krieger, noch als ein politiſcher Geſetzgeber des Volks über ſeine äußeren Verhältniſſe; ſondern als öffentlicher Volkslehrer mit der Beſtimmung, daß ſeine Lehre ſich nicht nur mit der Ueberzeugung begnügt, ſondern auch das ganze ſittliche Leben der Individuen einrichtet. Diogenes Laertius ſagt, er habe ſich zuerſt den Namen *φιλόσοφος* ſtatt *σοφός* gegeben; und man nennt dieß Beſcheidenheit, als ob er damit nur ausgeſprochen, nicht die Weisheit zu beſitzen, ſondern nur nach ihr zu ſtreben, als nach einem Ziele, was unerreichbar iſt. [1] *Σοφός* hieß aber zugleich ein weiſer Mann, der auch praktiſch iſt, jedoch nicht nur für ſich; denn dazu braucht es keiner Weisheit, indem jeder redliche, ſittliche Mann thut, was ſeinen Verhältniſſen gemäß iſt. So hat *φιλόσοφος* beſonders den Gegenſatz von der Theilnahme am Praktiſchen, d. h. an öffentlichen Staatsangelegenheiten. Philoſophie iſt alſo nicht Liebe zur Weisheit, als zu Etwas, das man ſich begäbe zu beſitzen; ſie iſt keine unerfüllte Luſt dazu. *Φιλόσοφος* heißt: der ein Verhältniß zur Weisheit als Gegenſtand hat; dieß Verhältniß iſt Nachdenken, nicht bloßes Seyn, ſondern ſo daß man ſich auch in Gedanken damit beſchäftigt. Einer, der den Wein liebt (*φιλοίνος*), iſt freilich von einem, der des Weins voll iſt, einem Betrunkenen, zu unterſcheiden. Bezeichnet denn aber *φιλοίνος* etwa nur ein eitles Streben nach Wein?

Was Pythagoras in Italien veranſtaltet und bewirkt hat,

[1] Diog. Laërt. I. 12; VIII. 8; Jamblich. VIII. 44; XII. 58.

wird uns beſonders durch ſpätere Lobredner mehr, als durch Geſchichtſchreiber berichtet. So werden in der Geſchichte des Pythagoras von Malchus (dieß war der ſyriſche Name des Porphyrius) ſonderbare Dinge erzählt; und es iſt bei den Neuplatonikern dieſer Contraſt, der zwiſchen ihrer tiefen Einſicht und ihrem Wunderglauben vorkommt, auffallend. Wenn nämlich die ſpäteren Biographen des Pythagoras vorher ſchon eine Menge Wunderdinge erzählen, ſo häufen ſie nun bei ſeiner Erſcheinung in Italien noch mehrere auf ihn. Es ſcheint, daß ſie ihn, wie nachher den Apollonius von Tyane, Chriſtus entgegenzuſetzen bemüht waren. Denn die Wunder, welche ſie von ihm erzählen, ſcheinen ſich zum Theil auf die neuteſtamentariſchen, als eine Verbeſſerung, zu beziehen; und ſie ſind zum Theil ſehr abgeſchmackt. So z. B. laſſen ſie ihn in Italien gleich mit einem Wunder auftreten: Als er bei Kroton am Tarentiniſchen Meerbuſen ans Land geſtiegen, habe er auf dem Wege nach der Stadt Fiſcher angetroffen, die nichts gefangen. Er habe ihnen geheißen, ihr Netz von Neuem zu ziehen, und habe ihnen vorausgeſagt, welche Anzahl von Fiſchen darin ſeyn würde. Die Fiſcher in Verwunderung über dieſe Vorausſagung hätten ihm dagegen verſprochen, wenn ſie eintreffen würde, ihm zu thun, was er nur immer verlange. Es ſey eingetroffen, und Pythagoras habe dann dieß verlangt, daß ſie ſie wieder lebend ins Meer würfen; denn die Pythagoreer aßen kein Fleiſch. Und als Wunder, das dabei Statt gefunden, wird noch dieß erzählt, daß keiner der Fiſche, während ſie außer dem Waſſer waren, beim Zählen crepirt ſey. Dieß iſt der Styl dieſer Wunder; und von dieſer albernen Art ſind die Geſchichten, mit denen ſeine Lebensbeſchreiber ſein Leben anfüllen. Sie laſſen ihn alsdann einen ſolchen allgemeinen Eindruck auf die Gemüther der Italier machen, daß alle Städte ihre ſchwelgenden und verdorbenen Sitten beſſerten, und die Tyrannen theils ihre Gewalt ſelbſt niederlegten, theils vertrieben wurden. Sie begehen dabei aber wieder ſolche hiſtoriſche Unrichtigkeiten, daß ſie z. B.

den Charondas und Zaleukus zu ſeinen Schülern machen, welche lange vor Pythagoras lebten: ebenſo die Vertreibung und den Tod des Tyrannen Phalaris ihm und ſeiner Wirkung zuſchreiben [1] u. ſ. w.

Abgeſondert von dieſen Fabeln bleibt als hiſtoriſche Wahrheit die große Wirkung, die er überhaupt durch die Stiftung einer Schule hervorgebracht, und der mächtige Einfluß ſeines Ordens auf die meiſten italiſch-griechiſchen Staaten, oder vielmehr die Beherrſchung derſelben durch dieſen Orden, die ſich ſehr lange Zeit erhalten hat. Es wird von ihm erzählt, daß er ein ſehr ſchöner Mann und von majeſtätiſchem Anſehen geweſen, das ſogleich ebenſo ſehr einnahm, als Ehrfurcht gebot. Mit dieſer natürlichen Würde, edlen Sitten und dem beſonnenen Anſtande der Haltung verband er noch äußerliche Beſonderheiten, wodurch er als ein eigenes geheimnißvolles Weſen erſchien: er trug eine weiße, leinene Kleidung, und enthielt ſich von dem Genuſſe gewiſſer Speiſen. [2] Beſondere Perſönlichkeit überhaupt, ſo wie Aeußerlichkeit in der Tracht und dergleichen, ſind in neuern Zeiten nicht mehr ſo wichtig; man läßt ſich durch die allgemeine Gewohnheit, durch die Mode beſtimmen, weil es an und für ſich äußerlich und gleichgültig iſt, hierin nicht eigenen Willen zu haben: ſondern man giebt dieß Zufällige der Zufälligkeit Preis, und folgt nur dieſer äußern Erſcheinung der Vernünftigkeit als im Aeußern, die eben in der Gleichheit und Allgemeinheit beſteht. Zu dieſer äußern Perſönlichkeit kam noch große Beredtſamkeit, und tiefe Einſichten die er nicht nur ſeinen einzelnen Freunden mitzutheilen anfing; ſondern er ging darauf aus, eine allgemeine Wirkung auf die öffentliche Bildung hervorzubringen, ſowohl in Anſehung der Einſichten, als der ganzen Le-

[1] Porphyr. De vita Pyth. 25, 21—22; Jamblich. De vita Pyth. 36; VII. 33—34; XXXII. 220—222.

[2] Diog. Laërt. VIII. 11. Porphyr., 18—20; Jamblich. II. 9—10. XXIV., 108—109; Menag. et Casaub. ad Diog. Laert. VIII. 19.

bensweiſe und Sittlichkeit. Er unterrichtete ſeine Freunde nicht bloß, ſondern vereinigte ſie zu einem beſondern Leben, um ſie zu beſondern Perſonen, zu Geſchicklichkeit in Geſchäften und zur Sittlichkeit zu bilden. Das Inſtitut des Pythagoras erwuchs zu einem Bunde, der den ganzen Menſchen und das ganze Leben umfaßte: wie er ſelbſt ein ausgearbeitetes Kunſtwerk, eine würdige plaſtiſche Natur war.

Ueber die Einrichtungen ſeiner Geſellſchaft haben wir von Spätern, beſonders von den Neuplatonikern, Beſchreibungen, die vornehmlich für die Geſetze weitläufig ſind. Die Geſellſchaft hatte im Ganzen den Charakter eines freiwilligen Prieſter- oder Mönchsorden neuerer Zeit. Der, welcher aufgenommen ſeyn wollte, wurde in Anſehung ſeiner Bildung und durch Uebungen ſeines Gehorſams geprüft; auch wurden Erkundigungen über ſein Betragen, ſeine Neigungen und Geſchäfte eingezogen. Die Glieder wurden einer beſondern Erziehung unterworfen, wobei ein Unterſchied zwiſchen den Aufgenommenen gemacht wurde, indem ſie ſich in Exoteriker und Eſoteriker theilten: dieſe waren in das Höchſte der Wiſſenſchaft eingeweiht, und da politiſche Pläne dem Orden nicht fremd waren, ſo waren ſie auch in politiſcher Thätigkeit; jene hatten ein Noviziat von 5 Jahren zu beſtehen. Sein Vermögen mußte jeder dem Orden übergeben, erhielt es jedoch beim Rücktritt wieder; in dieſer Lernzeit wurde Stillſchweigen auferlegt (ἐχεμυθία). [1]

Dieſe Pflicht, das Geſchwätz zurückzuhalten, kann man überhaupt ſagen, iſt eine weſentliche Bedingung für jede Bildung und jedes Lernen; man muß damit anfangen, Gedanken Anderer auffaſſen zu können und auf eigene Vorſtellungen Verzicht zu leiſten. Man pflegt zu ſagen, daß der Verſtand durch Fragen, Einwendungen und Antworten u. ſ. f. ausgebildet werde; in der That wird er aber hierdurch nicht gebildet, ſondern äußerlich gemacht.

[1] Porphyr. 37; Jamblich. XVII. 71—74; XVIII. 80—82; XXVIII. 150; XX. 94—95; Diog. Laërt. VIII. 10.

Die Innerlichkeit des Menschen wird in der Bildung erworben und erweitert; dadurch, daß er schweigend an sich hält, wird er nicht ärmer an Gedanken und an Lebhaftigkeit des Geistes. Er erlernt vielmehr dadurch die Fähigkeit aufzufassen, und erwirbt die Einsicht, daß seine Einfälle und Einwendungen nichts taugen; und dadurch daß die Einsicht wächst, daß solche Einfälle nichts taugen, gewöhnt er sich ab, sie zu haben. Daß nun von Pythagoras diese Abscheidung der in der Vorbereitung Begriffenen und der Eingeweihten, so wie dieß Schweigen besonders berichtet wird, scheint allerdings darauf hinzudeuten, daß in seiner Gesellschaft Beides förmlicher gewesen, nicht so wie die unmittelbare Natur der Sache es nur mit sich bringt und im Einzelnen von selbst ergiebt, ohne ein besonderes Gesetz und ein allgemeines Daraufhalten. Allein hierüber ist wichtig zu bemerken, daß Pythagoras als der erste allgemeine Volkslehrer in Griechenland angesehen werden kann, der das Lehren von Wissenschaften eingeführt hat; weder Thales, der früher ist, als er, noch sein Zeitgenosse Anarimander haben wissenschaftlich gelehrt, sondern nur ihre Ideen Freunden mitgetheilt. Es waren überhaupt keine Wissenschaften vorhanden, weder eine Philosophie, noch Mathematik, noch Jurisprudenz, noch sonst irgend eine: sondern nur einzelne Sätze und Kenntnisse davon da. Was gelehrt wurde, war, die Waffen zu führen, Philosopheme, Musik, Homers oder Hesiodus' Lieder singen, Gesänge vom Dreifuß u. s. f., oder andere Künste; dieß wird auf ganz andere Weise beigebracht. Wenn nun erzählt würde, Pythagoras hat das Lehren der Wissenschaften unter einem wissenschaftlich ungebildeten, aber sonst nicht stumpfen, sondern vielmehr höchst munteren, natürlich gebildeten und geschwätzigen Volke, wie die Griechen waren, eingeführt, so würden, insofern die äußerlichen Umstände dieses Lehrens angegeben werden sollten, die nicht fehlen: α) daß er unter denen, die noch gar nicht wußten, wie es beim Lehren einer Wissenschaft zugeht, den Unterschied mache, daß, die erst anfangen, von

dem ausgeschlossen wären, was denen, die schon weiter sind, noch mitgetheilt würde; und β) daß sie die unwissenschaftliche Art über solche Gegenstände zu sprechen, ihr Geschwätze, seyn lassen, und die Wissenschaft erst aufnehmen müßten. Daß aber darum theils die Sache förmlicher erschien, theils förmlicher gemacht werden mußte, ist ebenso wegen des Ungewohnten nothwendig: schon dadurch, weil des Pythagoras Zuhörer nicht nur eine große Menge waren, die eine bestimmte Form und Ordnung nothwendig machte, sondern sie auch überhaupt fortdauernd zusammenlebten. Bei Pythagoras war so eine besondere Form natürlich, weil das allererste Mal ein Lehrer in Griechenland eine Totalität beabsichtete, ein neues Princip durch Bildung der Intelligenz, des Gemüths und des Willens. So hatte dieß Zusammenleben nicht nur die Seite des Unterrichts und der Uebung für äußerliche Fertigkeiten oder Geschicklichkeiten, sondern auch die der sittlichen Bildung des praktischen Menschen. Es erscheint nun aber eben und ist oder wird Alles förmlich, was sich aufs Moralische bezieht, oder vielmehr insofern es mit Bewußtseyn in dieser Beziehung gedacht wird; denn förmlich ist etwas Allgemeines, das dem Individuum entgegengesetzt ist. Besonders erscheint es so dem, welcher das Allgemeine und Einzelne vergleicht und mit Bewußtseyn über Beides reflectirt; aber dieser Unterschied verschwindet für den darin Lebenden, welchem es Sitte ist.

Man hat endlich genaue und ausführliche Beschreibungen von der äußerlichen Lebensart, welche die Pythagoreer in ihrem Zusammenleben beobachteten, von ihren Uebungen u. s. f.; Vieles hiervon aber verdankt man den Vorstellungen Späterer. In der Verbindung war ein ganz regelmäßiges Leben eingeführt. Zuerst wird uns dieß berichtet, daß sie sich durch gleiche Kleidung, die weiß leinene des Pythagoras, auszeichneten. Sie hatten eine sehr bestimmte Tagesordnung, wo jede Stunde ihre Arbeit hatte: des Morgens gleich nach dem Aufstehen war ihnen auferlegt, die Geschichte des vorhergehenden Tages sich ins Gedächtniß zu ru-

ſen, indem, was in dem Tage zu thun iſt, mit dem des geſtrigen eng zuſammenhängt; ebenſo wurde die häufige Reflexion über ſich ſelbſt als Abendgeſchäft zur Pflicht gemacht, um was den Tag über gethan, zu prüfen, ob es Recht oder Unrecht ſey.[1] Wahre Bildung iſt nicht die Eitelkeit, auf ſich ſo ſehr ſeine Aufmerkſamkeit zu richten und ſich mit ſich als Individuum zu beſchäftigen: ſondern die Selbſtvergeſſenheit, ſich in die Sache und das Allgemeine zu vertiefen; nur dieſe Beſonnenheit über die Sache ſelbſt iſt nothwendig, wogegen jene gefährliche, unnütze Aengſtlichkeit die Freiheit benimmt. Auch hatten ſie aus Homer und Heſiod auswendig zu lernen: des Morgens, ſo wie häufig den Tag über, beſchäftigten ſie ſich mit Muſik, einem der Hauptgegenſtände des Griechiſchen Unterrichts und der Griechiſchen Bildung überhaupt; ebenſo waren die gymnaſtiſchen Uebungen im Ringen, Laufen, Werfen und dergleichen regelmäßig bei ihnen eingeführt. Sie ſpeiſten gemeinſchaftlich, und auch hier hatten ſie Beſonderheiten, doch ſind auch hierüber die Nachrichten verſchieden: Honig und Brod werden als ihre Hauptſpeiſen angegeben, und Waſſer als das vorzüglichſte, ja einzige Getränk; ebenſo ſollen ſie ſich der Fleiſchſpeiſen gänzlich enthalten haben, womit die Seelenwanderung in Verbindung gebracht wird: auch unter den vegetabiliſchen Nahrungsmitteln einen Unterſchied gemacht, und z. B. Bohnen verboten haben. Wegen dieſer Verehrung der Bohnen ſind ſie vielfach verſpottet worden; dennoch hätten, bei der folgenden Zerſtörung des politiſchen Bundes, mehrere Pythagoreer, verfolgt, ſich lieber tödten laſſen, als einen Bohnenacker zu verletzen.[2]

Der Orden, die eigentliche ſittliche Bildung ſelbſt, der Umgang der Männer, beſtand jedoch nicht lange; denn noch zu Py-

[1] Jamblich. XXI, 100; XXIX, 165; Diog. Laërt. VIII, 22; Porphyr. 40.

[2] Porphyr. 32—34; Jamblich. XXIX, 163—164; XX, 96; XXI, 97; XXIV, 107; Diog. Laërt. VIII, 19, 24, 39.

thagoras' Lebzeiten ſoll ſich das Schickſal ſeines Bundes entwickelt haben, indem er Feinde gefunden hat, welche ihn gewaltſam zertrümmerten. Er habe, ſagt man, den Neid auf ſich gezogen, und wurde beſchuldigt, daß er noch Anderes dabei denke, als er meine, alſo eine **arrière-pensée** habe; das Weſen dieſes Zuſammenhangs iſt in der That, daß das Individuum ſeiner Stadt nicht ganz, ſondern noch einem Andern angehört. In dieſer Kataſtrophe ſoll Pythagoras ſelbſt, bei Tennemann (Bd. I, S. 414), in der 69. Olymp. (504 v. Chr.) den Tod in einem Aufſtande des Volkes gegen dieſe Ariſtokraten gefunden haben: doch iſt es ungewiß, ob in Kroton oder Metapont, oder ob er in einem Kriege der Syrakuſaner mit den Agrigentinern umgekommen. Auch über das Alter des Pythagoras iſt viel Streit, indem es theils auf 80, theils auf 104 Jahre angegeben wird. [1] Uebrigens hat der Verein der Pythagoreiſchen Schule, die Freundſchaft der Mitglieder und der Zuſammenhang der Bildung ſich zwar noch bis in ſpätere Zeiten erhalten, aber nicht in der Förmlichkeit eines Bundes, indem das Aeußere untergehen mußte; die Geſchichte Großgriechenlands iſt uns überhaupt weniger bekannt, doch ſehen wir noch zu Plato's [2] Zeiten Pythagoreer an der Spitze von Staaten, oder als eine politiſche Macht auftreten.

Die Pythagoreiſche Geſellſchaft hatte keinen Zuſammenhang mit dem Griechiſchen öffentlichen und religiöſen Leben, und konnte darum nicht von langem Beſtande ſeyn; in Aegypten und Aſien iſt Abſonderung und Einfluß der Prieſter zu Hauſe, das freie Griechenland konnte aber dieſe Orientaliſche Kaſtenabſonderung nicht gewähren laſſen. Freiheit iſt hier das Princip des Staatslebens, jedoch ſo, daß ſie noch nicht als Princip der rechtlichen und privatrechtlichen Verhältniſſe beſtimmt iſt. Bei uns iſt das Individuum frei, weil alle vor dem Geſetze gleich ſind; dabei kann

[1] **Diog. Laert. VIII. 39—40; Jamblichus, XXXV, 248—264; Porphyrius, 54—59; Anonym. De vita Pyth. (apud Photium), 2.**

[2] **cf. Platon. Timaeum, p. 20, Steph. (p. 8. ed. Bekk.)**

die Verſchiedenheit der Sitten, des politiſchen Verhältniſſes und der Anſichten beſtehen, und muß es ſogar in organiſchen Staaten. In dem demokratiſchen Griechenland hingegen mußte auch die Sitte, die äußere Lebensweiſe ſich in einer Gleichheit erhalten, und der Stempel der Gleichheit dieſen weitern Kreiſen aufgedrückt bleiben; dieſe Ausnahme der Pythagoreer, die nicht als freie Bürger beſchließen konnten, ſondern von den Planen und Zwecken einer Verbindung abhängig waren, und ein geſchloſſenes religiöſes Leben führten, hatte ſo in Griechenland keinen Platz. Zwar den Eumolpiden gehörte die Bewahrung der Myſterien, anderer beſonderer Gottesdienſt ſonſtigen Familien an: aber nicht als einer im politiſchen Sinne feſtgeſetzten Kaſte, ſondern ſie ſind, wie die Prieſter überhaupt, politiſche Männer, Bürger, wie Andere geweſen; noch war, wie bei den Chriſten, die Ausſcheidung des Religiöſen zu dieſem Extrem des Mönchthums getrieben. Im gemeinſamen Staatsleben der Griechen können Keine aufkommen oder es aushalten, die beſondere Principien, ſogar Geheimniſſe, und in äußerlicher Lebensart und Kleidung Unterſchiede haben: ſondern es iſt eine offene Vereinigung und Auszeichnung, die im Gemeinſamen der Principien und der Lebensweiſe ſteht; denn ob etwas gut fürs Gemeinwohl, oder gegen das Gemeinwohl, wurde gemeinſam und offen von ihnen berathen. Die Griechen ſind über beſondere Kleidung, beſtändige Gewohnheiten des Waſchens, Aufſtehens, der Uebung in Muſik, Ausſcheidung reiner und unreiner Speiſen hinaus; dieß iſt theils Sache des beſondern Individuums, ſeiner einzelnen Freiheit, ohne gemeinſamen Zweck, theils für Jeden eine allgemeine Möglichkeit und Sitte.

Die Hauptſache iſt für uns die Pythagoreiſche Philoſophie, nicht ſowohl des Pythagoras, als der Pythagoreer, wie Ariſtoteles und Sextus ſprechen; Beides iſt allerdings zu unterſcheiden, und aus der Vergleichung deſſen, was für Pythagoreiſche Lehre ausgegeben wird, erhellen ſogleich mancherlei Abweichungen und Verſchiedenheiten, wie wir ſehen werden. Plato

wird die Schuld beigemeſſen, die Pythagoreiſche Philoſophie durch Aufnehmen von Pythagoreiſchem in ſeine Philoſophie verdorben zu haben; aber die Pythagoreiſche Philoſophie hat ſelbſt weiterhin eine Fortbildung erlangt, die ſie nicht ließ, wie ſie zuerſt war. Viele Nachfolger des Pythagoras werden hiſtoriſch genannt, die dieſe oder jene Beſtimmung gemacht haben, wie Alkmäon, Philolaus; und vielen andern Darſtellungen ſieht man das Einfache, Unausgebildete an gegen die weitere Entwicklung, worin der Gedanke mächtig und beſtimmter hervortritt. Auf das Geſchichtliche dieſes Unterſchiedes brauchen wir jedoch nicht weiter einzugehen, ſondern wir können nur die Pythagoreiſche Philoſophie überhaupt betrachten: ebenſo iſt das abzuſchneiden, was offenbar den Neuplatonikern und Neupythagoreern gehört; und hierzu haben wir Quellen, die früher ſind, als dieſe Periode, nämlich die ausführlichen Darſtellungen, die wir bei Ariſtoteles und Sextus finden.

Die Pythagoreiſche Philoſophie macht den Uebergang von der realiſtiſchen zur Intellectual-Philoſophie. Die Jonier ſagten, das Weſen, das Princip iſt ein materiell Beſtimmtes. Die nächſte Beſtimmung iſt: α) daß das Abſolute nicht in natürlicher Form gefaßt werde, ſondern in einer Gedankenbeſtimmung; β) dann müſſen jetzt die Beſtimmungen geſetzt werden, während das Erſte das ganz Unbeſtimmte war. Dieſes Beides hat die Pythagoreiſche Philoſophie gethan.

1. Das Alte alſo, der einfache Hauptſatz der Pythagoreiſchen Philoſophie bei Ariſtoteles (Metaph. I, 5) iſt, „daß die Zahl das Weſen aller Dinge, und die Organiſation des Univerſums überhaupt in ſeinen Beſtimmungen ein harmoniſches Syſtem von Zahlen und deren Verhältniſſen iſt.“ In welcher Bedeutung iſt dieſer Satz zu nehmen? Die Grundbeſtimmung der Zahl iſt, ein Maß zu ſeyn: wenn wir nun ſagen, Alles iſt quantitativ oder qualitativ beſtimmt, ſo iſt die Größe und das Maß nur ſo Eine Seite oder Eigenſchaft, die in allen Dingen vor-

kommt; der Sinn aber iſt hier, daß die Zahl ſelbſt das Weſen und die Subſtanz der Dinge, nicht ihre bloße Form ſey. Hierbei erſcheint uns zunächſt verwunderſam die Kühnheit einer ſolchen Rede, die Alles, was der Vorſtellung als weſenhaft und wahr gilt, auf einmal ſo niederſchlägt, und das ſinnliche Weſen vertilgt, und es zum Weſen des Gedankens macht. Das Weſen wird als unſinnlich ausgedrückt; und ſo etwas dem Sinnlichen, der ſonſtigen Vorſtellung ganz Heterogenes zur Subſtanz und zum wahrhaften Seyn erhoben und ausgeſprochen. Eben damit aber iſt die Nothwendigkeit geſetzt, die Zahl ſelbſt ſowohl zum Begriffe zu machen, als die Bewegung ihrer Einheit mit dem Seyenden darzuſtellen; denn unmittelbar Eins mit dem Begriff erſcheint die Zahl uns nicht.

Obwohl nun zwar dieſes Princip für uns etwas Bizarres und Desperates hat, ſo liegt doch darin, daß die Zahl das nicht bloß Sinnliche iſt; dann bringt ſie ſogleich die Beſtimmung, die allgemeinen Unterſchiede und Gegenſätze mit ſich. Darüber haben die Alten ein ſehr gutes Bewußtſeyn gehabt. Ariſtoteles (Metaph. I, 6) führt aus Plato an: „er habe angegeben, daß das Mathematiſche der Dinge ſich außerhalb des bloß Sinnlichen und der Ideen befinde, zwiſchen Beiden; es ſey vom Sinnlichen verſchieden, dadurch, daß es ewig und unveränderlich ſey; von den Ideen ſey es dadurch unterſchieden, daß es Vielheit enthalte und ſich deshalb einander ähnlich und gleich ſeyn könne, die Idee aber jede für ſich nur Eines ſey.“ Die Zahl iſt nämlich wiederholbar; ſie iſt alſo nicht ſinnlich, aber auch noch nicht der Gedanke. In dem Leben des Pythagoras von Malchus (46—47) wird dieß noch näher angegeben: „Pythagoras trug die Philoſophie auf eine Weiſe vor, um den Gedanken von ſeiner Feſſel zu löſen. Ohne den Gedanken iſt nichts Wahres zu erkennen und zu wiſſen; der Gedanke hört und ſieht Alles in ſich ſelbſt, das Andere iſt lahm und blind. Zur Erreichung ſeines Zweckes bedient ſich Pythagoras des Mathematiſchen, weil dieß

In der Mitte zwiſchen dem Sinnlichen und Gedanken ſteht, als Form der Vorübung zu dem, was an und für ſich iſt.“ Ferner führt Malchus (48, 53) eine Stelle aus einem Frühern, Moderatus, an: „Weil die Pythagoreer das Abſolute und die erſten Principien nicht deutlich durch Gedanken ausdrücken konnten, ſo geriethen ſie auf die Zahlen, das Mathematiſche, weil ſich ſo die Beſtimmungen leicht angeben laſſen;“ z. B. die Gleichheit als das Princip des Eins, die Ungleichheit als Zweiheit. „Dieſe Lehrweiſe durch die Zahl, weil es die erſte Philoſophie war, iſt ausgelöſcht, um des Räthſels willen, das ſie enthält; Plato, Speuſipp, Ariſtoteles u. ſ. f. haben dann den Pythagoreern durch leichte Anwendung die Früchte geſtohlen.“ In dieſen Stellen iſt ein vollkommenes Bewußtſeyn über die Zahl vorhanden.

Das Räthſelhafte der Beſtimmung durch die Zahl iſt die Hauptſache. Die arithmetiſchen Zahlen entſprechen Gedankenbeſtimmungen, denn die Zahl hat das Eins zum Elemente und Principe; das Eins iſt aber eine Kategorie des Fürſichſeyns, des ſo mit ſich Identiſchen, daß es alles Andere aus ſich ausſchließt und gleichgültig gegen Anderes iſt. Die weiteren Beſtimmungen der Zahl ſind nur Zuſammenſetzungen, Wiederholungen des Eins, welches darin immer feſt und ein Aeußerliches bleibt; die Zahl iſt alſo die todteſte, begriffloſeſte Continuität, ein ganz äußerlicher mechaniſcher Fortgang, der ohne Nothwendigkeit iſt. Die Zahl iſt ſo nicht unmittelbar Begriff, ſondern nur ein Anfang von Gedanke, aber in der ſchlechteſten Weiſe: der Begriff in ſeiner höchſten Aeußerlichkeit, in der Weiſe des Quantitativen, des gleichgültigen Unterſchiedes; das Eins hat inſofern ſowohl das Princip des Gedankens, als noch das der Materialität oder die Beſtimmung des Sinnlichen in ſich. Daß etwas die Form des Begriffs habe, muß es unmittelbar an ihm ſelbſt, als beſtimmt, ſich auf ſein Gegentheil beziehen, wie z. B. das Poſitive und das Negative; in dieſer einfachen Bewegung des Begriffs iſt die Idealität der Unterſchiede, die Negation des Selbſt-

ſtändigen die Hauptbeſtimmung. Dagegen in der Zahl Drei z. B. ſind immer drei Einzelne, deren jedes ſelbſtſtändig; und dieß iſt das Mangelhafte und Räthſelhafte. Da nun die Natur des Begriffs das Innerliche iſt, ſo ſind die Zahlen das Untauglichſte, Begriffsbeſtimmungen auszudrücken.

In dieſer gleichgültigen Weiſe nahmen nun die Pythagoreer die Zahlen nicht, ſondern als Begriff: „Wenigſtens ſagen ſie, daß die Erſcheinungen aus einfachen Elementen beſtehen müſſen, und es der Natur der Sache zuwider wäre, wenn das Princip des Univerſums der ſinnlichen Erſcheinung angehörte. Die Elemente und Principien ſeyen alſo nicht nur unſinnlich und unſichtbar, ſondern überhaupt unkörperlich.“ [1] Wie ſie aber darauf gekommen, die Zahlen zum Urweſen oder abſoluten Begriffe zu machen, erhellt näher aus dem, was Ariſtoteles in ſeiner Metaphyſik (I, 5) darüber ſagt, obgleich er hier kürzer iſt, indem er ſich darauf beruft, daß er anderwärts (ſ. unten S. 233.) davon geſprochen: „Sie haben nämlich in den Zahlen viel mehr Aehnlichkeiten mit dem, was iſt und was geſchieht, zu ſehen geglaubt, als in Feuer, Waſſer, Erde; weil die Gerechtigkeit eine gewiſſe Eigenſchaft der Zahlen iſt (τοιονδὶ πάθος), ebenſo (τοιονδί) die Seele, der Verſtand, eine andere die gute Gelegenheit und ſo weiter. Weil ſie ferner von dem, was harmoniſch iſt, die Eigenſchaften und Verhältniſſe in den Zahlen geſehen, und weil die Zahlen das Erſte in allen natürlichen Dingen ſeyen: ſo haben ſie die Zahlen als die Elemente von Allem betrachtet, und den ganzen Himmel als eine Harmonie und Zahl.“ Es zeigt ſich bei den Pythagoreern das Bedürfniß der Einen bleibenden allgemeinen Idee als einer Gedankenbeſtimmung. Ariſtoteles (Met. XIII, 4) von den Ideen ſprechend, ſagt daher: „Nach Heraklit fließt alles Sinnliche, alſo könne nicht eine Wiſſenſchaft des Sinnlichen ſeyn; aus dieſer Ueberzeugung entſprang die Ideenlehre. Sokrates iſt der Erſte geweſen, der durch Inductionen das Allgemeine beſtimmte; die

[1] Sext. Pyrrh. Hyp. III, 18. §. 152; adv. Math. X, §. 250—251.

Pythagoreer vorher berührten nur Weniges, wovon ſie die Begriffe auf Zahlen zurückführten: z. B. was gute Gelegenheit, oder Recht, oder Ehe ſey.“ An dieſem Inhalt ſelbſt iſt nicht zu erkennen, welches Intereſſe er haben kann; das Einzige, was uns für die Pythagoreer Noth thut, iſt, die Spuren der Idee zu erkennen, in welchen ein Fortſchritt enthalten iſt.

Dieß iſt das ganz Allgemeine der Pythagoreiſchen Philoſophie; das Nähere, die Beſtimmungen oder die allgemeine Bedeutung, haben wir nun zu betrachten. Theils erſcheinen in dem Pythagoreiſchen Syſteme die Zahlen ſelbſt mit Kategorien verbunden, nämlich zunächſt überhaupt als die Gedankenbeſtimmungen der Einheit, des Gegenſatzes und der Einheit dieſer beiden Momente; theils gaben die Pythagoreer gleich Anfangs von der Zahl überhaupt allgemeine ideelle Beſtimmungen als Principien an, und erkannten, wie Ariſtoteles (Metaph. I, 5) bemerkt, als abſolute Principien der Dinge nicht ſowohl die unmittelbaren Zahlen in ihrem arithmetiſchen Unterſchiede, als vielmehr die Principien der Zahl, d. i. deren Begriffsunterſchiede. Die erſte Beſtimmung iſt die Einheit überhaupt, die andere die Zweiheit oder der Gegenſatz. Es iſt äußerſt wichtig, die unendliche Mannigfaltigkeit der Formen und Beſtimmungen der Endlichkeit auf ihre allgemeinen Gedanken zurückzuführen, als die einfachſten Principien aller Beſtimmung; das ſind nicht Unterſchiede der Dinge von einander, ſondern in ſich allgemeine weſentliche Unterſchiede. Empiriſche Gegenſtände unterſcheiden ſich durch äußerliche Geſtalt, dieß Stück Papier von einem andern, Schattirung von Farbe, Menſchen durch Unterſchiede des Temperaments, der Individualität. Aber dieſe Beſtimmungen ſind keine weſentlichen Unterſchiede, ſie ſind wohl weſentlich für die beſtimmte Beſonderheit dieſer Dinge; aber dieſe ganze beſtimmte Beſonderheit iſt keine an und für ſich weſentliche Exiſtenz: ſondern nur das Allgemeine iſt das ſich Erhaltende, Subſtantielle. Dieſe erſten Beſtimmungen, wie Einheit, Vielheit, Gegenſatz u. ſ. f. aufzuſuchen, damit hat Pythagoras den Anfang gemacht; ſie ſind

bei ihm meiſt Zahlen; die Pythagoreer ſind aber nicht dabei ſtehen geblieben: ſondern haben ihnen concretere Beſtimmungen gegeben, welche vornehmlich den Spätern angehören. Nothwendigkeit des Fortgangs, Beweiſen iſt hier nicht zu ſuchen; das Begreifen, die Entwickelung der Zweiheit aus der Einheit fehlt. Die allgemeinen Beſtimmungen werden nur auf ganz dogmatiſche Weiſe gefunden und feſtgeſetzt; ſo ſind es trockene, proceßloſe, nicht dialektiſche, ſondern ruhende Beſtimmungen.

a. Die Pythagoreer ſagen, der erſte einfache Begriff iſt die Einheit (μονάς): nicht das discrete, viele, arithmetiſche Eins; ſondern die Identität, als Continuität und Poſitivität, das ganz allgemeine Weſen. Sie ſagen ferner, nach Sextus (adv. Math. X, 260—261): „Alle Zahlen fallen ſelbſt unter den Begriff des Eins; denn die Zweiheit iſt Eine Zweiheit, und die Dreiheit ebenſo ein Eins, die Zehnzahl aber das Eine Haupt der Zahlen. Dieß bewog den Pythagoras, die Einheit als das Princip aller Dinge zu behaupten, indem durch Theilnahme an ihr jedes eins genannt werde.“ D. h. die reine Betrachtung des Anſichſeyns eines Dinges iſt das Eins, dieß Sichſelbſtgleichſeyn; nach allem Andern iſt es nicht an ſich, ſondern Beziehung auf Anderes. Die Dinge ſind aber weit mehr beſtimmt, als nur dieß trockene Eins zu ſeyn. Dieß merkwürdige Verhältniß nun des ganz abſtracten Eins zur concreten Exiſtenz der Dinge haben die Pythagoreer durch „Nachahmung“ (μίμησις) ausgedrückt. Dieſelbe Schwierigkeit, auf die ſie hier ſtießen, findet ſich auch bei den Ideen des Plato; da ſie als die Gattungen dem Concreten gegenüberſtehen, ſo iſt natürlich die Beziehung des Concreten auf das Allgemeine ein wichtiger Punkt. Ariſtoteles (Metaph. I, 6) ſchreibt den Ausdruck Theilnahme (μέθεξις) dem Plato zu, der damit den Pythagoreiſchen Ausdruck Nachahmung vertauſcht habe. Nachahmung iſt ein bildlicher, kindlicher, ungebildeter Ausdruck für das Verhältniß; Theilnahme iſt allerdings ſchon beſtimmter. Aber Ariſtoteles ſagt mit Recht, daß Beides ungenügend ſey, Plato

habe hier auch nicht weiter entwickelt, ſondern nur einen anderen Namen ſubſtituirt: „Zu ſagen, die Ideen ſeyen Urbilder und die anderen Dinge hätten an ihnen Theil, iſt ein leeres Gerede und eine poetiſche Metapher; denn was iſt das Thätige, das auf die Ideen ſchaut?“ (Metaph. I, 9). Nachahmung und Theilnahme ſind nichts weiter, wie andere Namen für Beziehung; Namen geben iſt leicht, ein Anderes aber iſt das Begreifen.

b. Das Nächſte iſt der Gegenſatz, die Zweiheit (δυάς), der Unterſchied, das Beſondere; dieſe Beſtimmungen gelten noch jetzt in der Philoſophie, Pythagoras hat ſie nur zuerſt zum Bewußtſeyn gebracht. Wie nun dieſe Einheit ſich zur Vielheit, oder dieſe Sichſelbſtgleichheit zum Andersſeyn verhalte, hierüber werden dann verſchiedene Wendungen möglich; und die Pythagoreer haben ſich auch verſchiedentlich über die Formen, die dieſer erſte Gegenſatz annimmt, ausgedrückt.

α. Sie haben, nach Ariſtoteles (Met. I, 5), geſagt: „Die Elemente der Zahl ſind das Gerade und Ungerade, dieß als das Begrenzte“ (oder Princip der Begrenzung), „jenes als das Unbegrenzte; ſo daß das Eins ſelbſt aus Beiden, und dann aus dieſem die Zahl ſey.“ Die Elemente der unmittelbaren Zahl ſind noch nicht ſelbſt Zahlen: der Gegenſatz dieſer Elemente erſcheint zunächſt mehr in der arithmetiſchen Form, dann als Gedanke; das Eins iſt aber darum keine Zahl, weil es noch keine Anzahl iſt, Einheit und Anzahl aber zur Zahl gehören. Theo Smyrnäus [1] ſagt: „Ariſtoteles giebt in ſeiner Schrift über die Pythagoreer den Grund an, warum nach ihnen das Eins an der Natur des Geraden und Ungeraden Theil habe; Eins nämlich zum Geraden geſetzt, macht Ungerades, zum Ungeraden, Gerades. Was es nicht vermöchte, wenn es nicht an beiden Naturen Theil nähme; weshalb ſie das Eins auch Gerade-Ungerades (ἀρτιοπέριττον) nannten.

β. Verfolgen wir die abſolute Idee in dieſer erſten Weiſe, ſo wird

[1] Mathem. c. 5. p. 30, ed. Bullialdi: (cf. Aristoxen. ap. Stob. Ecl. Phys. 2, p. 16.

der Gegenſatz auch die unbeſtimmte Zweiheit (ἀόριστος δυάς) genannt. Näher beſtimmt Sextus (adv. Math. X, 261—262) dieß ſo: „Die Einheit nach ihrer Identität mit ſich (κατ' αὐτότητα ἑαυτῆς) gedacht, iſt Einheit; wenn dieſe ſich zu ſich ſelbſt als eine verſchiedene (κατ' ἑτερότητα) hinzufügt, ſo wird die unbeſtimmte Zweiheit, weil keine von den beſtimmten oder ſonſt begrenzten Zahlen dieſe Zweiheit iſt, alle aber durch die Theilnahme an ihr erkannt werden, wie von der Einheit geſagt worden. Es ſind hiernach zwei Principien der Dinge, die erſte Einheit, durch Theilnahme an welcher alle Zahlen-Einheiten Einheiten ſind: ebenſo die unbeſtimmte Zweiheit, durch deren Theilnahme alle beſtimmten Zweiheiten Zweiheiten ſind." Die Zweiheit iſt ein ebenſo weſentliches Moment des Begriffs, als die Einheit: Beide mit einander verglichen, ſo kann entweder die Einheit als die Form, und die Zweiheit als die Materie gedacht werden, oder umgekehrt; und Beides kommt in verſchiedenen Darſtellungen vor. αα) Die Einheit, als das Sichſelbſtgleiche, iſt das Formloſe; in die Zweiheit aber, als das Ungleiche, fällt das Entzweien oder die Form. ββ) Nehmen wir dagegen die Form als einfache Thätigkeit der abſoluten Form, ſo iſt das Eins das Beſtimmende: und die Zweiheit, als Möglichkeit der Vielheit, als nicht geſetzte Vielheit, die Materie. Ariſtoteles (Met. I, 6) ſagt, es gehöre dem Plato an, daß „er aus der Materie Vieles mache, die Form aber bei ihm nur einmal erzeuge, da doch vielmehr aus Einer Materie nur Ein Tiſch wird, wer aber die Form an die Materie bringt, ungeachtet ſeiner Einheit, doch viele Tiſche macht." Auch ſchreibt er dem Plato eigenthümlich zu, „ſtatt das Unbeſtimmte als einfach (ἀντὶ τοῦ ἀπείρου ὡς ἑνός) zu ſetzen, daraus eine Zweiheit, das Große und das Kleine, gemacht zu haben."

γ. Die weitere Beſtimmung dieſes Gegenſatzes, worin die Pythagoreer von einander abwichen, zeigt den unvollkommenen Anfang einer Tafel der Kategorien, die ſie früh, wie ſpäter

Ariſtoteles, aufgeſtellt haben; daher man dem Letztern den Vorwurf machte, von ihnen ſeine Denkbeſtimmungen entlehnt zu haben, wie denn allerdings die Aufnahme des Gegenſatzes als eines weſentlichen Moments des Abſoluten überhaupt bei den Pythagoreern ihren Urſprung hat. Die abſtracten und einfachen Begriffe haben ſie, obzwar freilich auf eine unangemeſſene Art, weiter beſtimmt, indem ihre Tafel eine Vermiſchung von Gegenſätzen der Vorſtellung und des Begriffs, ohne weitere Deduction, darbietet. Ariſtoteles (Metaph. I, 5) ſchreibt dieſe Beſtimmungen entweder dem Pythagoras ſelbſt, oder auch dem Alkmäon zu, „deſſen Blüthe in das Greiſenalter des Pythagoras fällt;“ ſo daß „entweder Alkmäon es von den Pythagoreern, oder dieſe von ihm genommen haben.“ Dieſer Gegenſätze, worauf ſich alle Dinge zurückführen laſſen, werden zehn angegeben, da zehn bei den Pythagoreern auch eine bedeutende Zahl iſt:

1) Grenze und Unendliches.
2) Ungerades und Gerades.
3) Einheit und Vielheit.
4) Rechts und Links.
5) Männliches und Weibliches.
6) Ruhendes und Bewegtes.
7) Grades und Krummes.
8) Licht und Finſterniß.
9) Gutes und Böſes.
10) Quadrat u. Parallelogramm.

Es iſt dieß wohl ein Verſuch einer weitern Ausbildung der Idee der ſpeculativen Philoſophie in ihr ſelbſt, d. h. in Begriffen; aber weiter, als bis zu dieſer bloßen Aufzählung ſcheint dieſer Verſuch nicht gegangen zu ſeyn. Es iſt ſehr wichtig, daß zunächſt nur eine Sammlung von den allgemeinen Denkbeſtimmungen gemacht werde, wie Ariſtoteles that; was wir aber hier bei den Pythagoreern ſehen, iſt nur ein roher Anfang von näherer Beſtimmung der Gegenſätze ohne Ordnung und Sinnigkeit, ähnlich dem Indiſchen Aufzählen von Principien und Subſtanzen.

δ. Den weiteren Fortgang dieſer Beſtimmungen finden wir bei Sextus (adv. Math. X, 262—277), der gegen eine Expoſition ſpricht, die den ſpätern Pythagoreern angehört; es iſt eine ſehr gute, gebildetere Darſtellung der Pythagoreiſchen Beſtimmun-

gen, die mehr dem Gedanken angehört. Diese Exposition hat folgenden Gang: „Daß nun jene zwei Principien von dem Ganzen die Principien sind, zeigen die Pythagoreer auf mannigfaltige Weise."

N. „Es sind dreierlei Weisen, die Dinge zu denken, erstens nach der Verschiedenheit, zweitens nach dem Gegensatze, drittens nach dem Verhältnisse. αα) Was nach der bloßen Verschiedenheit betrachtet wird, das wird für sich selbst betrachtet; das sind die Subjecte, deren jedes sich nur auf sich bezieht: so Pferd, Pflanze, Erde, Luft, Wasser, Feuer. Es wird abgelöst, nicht in Beziehung auf Anderes gedacht;" das ist die Bestimmung der Identität mit sich, oder der Selbstständigkeit. ββ) „Nach dem Gegensatze wird das Eine als schlechthin dem Andern entgegengesetzt bestimmt: z. B. gut und böse, gerecht und ungerecht, heilig und unheilig, Ruhe und Bewegung u. s. s. γγ) Nach dem Verhältniß (πρός τι) ist der Gegenstand, der nach seiner gleichgültigen Beziehung auf Anderes bestimmt ist: wie rechts und links, oben und unten, das Doppelte und das Halbe. Eins wird nur aus dem Andern begriffen; denn ich kann mir links nicht vorstellen, ohne zugleich auch rechts." Jedes dieser Relativen ist in seiner Entgegensetzung zugleich selbstständig für sich gesetzt. „Der Unterschied des Verhältnisses vom Gegensatze ist: Im Gegensatze ist das Entstehen des Einen der Untergang des Andern, und umgekehrt. Wenn Bewegung weggenommen wird, entsteht Ruhe: wenn Bewegung entsteht, hört die Ruhe auf; wird Gesundheit weggenommen, so entsteht Krankheit, und umgekehrt. Hingegen das im Verhältniß Seyende entsteht Beides und hört Beides zugleich auf: ist rechts aufgehoben, so auch links; das Doppelte geht unter, so wie die Hälfte zerstört wird." Das hier Aufgehobene ist nicht nur als Entgegengesetztes, sondern auch als Seyendes. „Ein zweiter Unterschied ist: Was im Gegensatze ist, hat keine Mitte; z. B. zwischen Krankheit und Gesundheit, Leben und Tod, Ruhe und Bewegung giebt es kein Drittes. Hingegen was im Verhältnisse ist, hat eine Mitte: zwischen dem

Größern und Kleinern nämlich iſt das Gleiche, zwiſchen zu groß und zu klein das Genügende die Mitte.“ Rein Entgegengeſetztes geht durch die Null zum Entgegengeſetzten; unmittelbare Extreme hingegen beſtehen in einem Dritten, in der Mitte, aber dann nicht mehr als Entgegengeſetzte. Es zeigt dieſe Darſtellung eine Aufmerkſamkeit auf ganz allgemeine logiſche Beſtimmungen, die jetzt und immer von der größten Wichtigkeit ſind, und in allen Vorſtellungen, in Allem, was iſt, Momente ſind. Die Natur dieſer Gegenſätze iſt zwar hier noch nicht betrachtet; aber es iſt von Wichtigkeit, daß ſie zum Bewußtſeyn gebracht werden.

ב. „Da nun dieſe drei Gattungen ſind, die Subjecte und der gedoppelte Gegenſatz, ſo muß über jeder eine höhere Gattung ſeyn, welche das Erſte iſt, weil die Gattung vor den ihr untergeordneten Arten iſt. Wird das Allgemeine aufgehoben, ſo iſt auch die Art aufgehoben: hingegen wenn die Art, nicht die Gattung; denn jene hängt von dieſer, nicht aber umgekehrt, ab. αα) „Als die oberſte Gattung desjenigen, was als an und für ſich ſeyend betrachtet wird“ (der verſchiedenen Subjecte) „haben die Pythagoreer das Eins geſetzt;“ es iſt dies eigentlich nichts Anderes, als die Begriffsbeſtimmungen in Zahlen umſetzen. ββ) „Was im Gegenſatze iſt, hat zur Gattung, ſagen ſie, das Gleiche und das Ungleiche; Ruhe iſt das Gleiche, denn ſie iſt keines Mehr oder Weniger fähig: Bewegung aber das Ungleiche. So was nach der Natur, iſt ſich gleich, eine Spitze, die keiner Intenſion fähig iſt (ἀνεπίτατος): was ihr entgegen, ungleich; Geſundheit iſt das Gleiche, Krankheit das Ungleiche. γγ) Die Gattung deſſen, was im gleichgültigen Verhältniſſe iſt, iſt der Ueberſchuß und Mangel, das Mehr und Minder;“ der quantitative Unterſchied, wie wir vorhin den qualitativen hatten.

ג. Nun erſt kommen die zwei Gegenſätze: „Dieſe drei Gattungen deſſen, was für ſich iſt, im Gegenſatze, und im Verhältniſſe, müſſen nun ſelbſt wieder unter“ noch einfachere, höhere „Gattungen“ (d. h. Denkbeſtimmungen) „fallen. Die Gleichheit

reducirt ſich auf die Beſtimmung der Einheit;" die Gattung der Subjecte iſt dieß ſchon für ſich ſelbſt. „Die Ungleichheit aber beſteht in dem Ueberſchuß und Mangel, dieſe beiden aber fallen unter die unbeſtimmte Zweiheit;" ſie ſind der unbeſtimmte Gegenſatz, der Gegenſatz überhaupt. „Aus allen dieſen Verhältniſſen geht alſo die erſte Einheit und die unbeſtimmte Zweiheit hervor;" die Pythagoreer ſagten, wir finden, daß dieß die allgemeinen Weiſen der Dinge ſind. „Aus dieſen kommt erſt das Eins der Zahl und das Zwei der Zahl: von der erſten Einheit das Eins, von der Einheit und der unbeſtimmten Zweiheit das Zwei; denn zweimal das Eins iſt Zwei. So entſtehen die übrigen Zahlen, indem die Einheit ſich ſtets fortbewegt, und die unbeſtimmte Zweiheit das Zwei erzeugt." Dieſer Uebergang des qualitativen in den quantitativen Gegenſatz iſt nicht deutlich. „Daher unter dieſen Principien die Einheit das thätige Princip iſt," die Form: „die Dyas aber die paſſive Materie; und wie ſie aus ihnen die Zahlen entſtehen laſſen, ſo auch das Syſtem der Welt und was in ihr iſt." Eben dieß iſt die Natur dieſer Beſtimmungen, überzugehen, ſich zu bewegen. Das Gebildetere dieſer Reflexion liegt darin, die allgemeinen Gedankenbeſtimmungen mit den arithmetiſchen Zahlen zu verbinden und dieſe unterzuordnen, dagegen die allgemeine Gattung zum Erſten zu machen.

Ehe ich von der weitern Verfolgung dieſer Zahlen etwas erwähne, iſt zu bemerken, daß ſie, wie wir ſie ſo vorgeſtellt ſehen, reine Begriffe ſind. α) Das abſolut einfache Weſen entzweit ſich in Einheit und Vielheit, deren Eins das Andere aufhebt, und zugleich ſein Weſen in dieſem Gegenſatze hat; β) der differente Gegenſatz hat zugleich Beſtehen, hierin fällt die Vielheit der gleichgültigen Dinge; γ) die Rückkehr des abſoluten Weſens in ſich ſelbſt iſt die negative Einheit des individuellen Subjects und des Allgemeinen oder Poſitiven. Dieß iſt in der That die reine ſpeculative Idee des abſoluten Weſens, es iſt dieſe Bewegung; bei Plato iſt die Idee keine andere. Das Speculative tritt hier als ſpe-

culativ hervor; derjenige, der das Speculative nicht kennt, hält nicht dafür, daß mit einer Bezeichnung ſolcher einfachen Begriffe das abſolute Weſen ausgeſprochen ſey. Eins, Viele, Gleiches, Ungleiches, Mehr, Minder ſind triviale, leere, trockene Momente; daß in ihren Verhältniſſen das abſolute Weſen, der Reichthum und die Organiſation der natürlichen, wie der geiſtigen Welt befaßt ſey, ſcheint dem nicht, der, an die Vorſtellung gewöhnt, aus dem ſinnlichen Weſen nicht in den Gedanken zurückgegangen: es ſcheint ihm nicht, daß Gott im ſpeculativen Sinne damit ausgeſprochen iſt, das Erhabenſte in dieſen gemeinen Worten, das Tiefſte in dieſem Bekannten, oben und offen Liegenden, das Reichſte in der Armuth dieſer Abſtractionen.

Zunächſt im Gegenſatze gegen die gemeine Realität hat dieſe Idee der Realität als die Vielheit des einfachen Weſens an ihr ſelbſt ſeinen Gegenſatz und das Beſtehen deſſelben; dieſer weſentliche, einfache Begriff der Realität, iſt die Erhebung in den Gedanken, aber nicht als Flucht aus dem Realen, ſondern das Reelle ſelbſt in ſeinem Weſen ausdrückend. Wir finden hier die Vernunft, welche ihr Weſen ausdrückt; und die abſolute Realität iſt unmittelbar die Einheit ſelbſt. In Beziehung auf dieſe Realität nun iſt es vorzüglich, daß die Schwierigkeit der nicht ſpeculativ Denkenden weit abwärts gegangen iſt. Was iſt das Verhältniß derſelben zur gemeinen Realität? Es iſt damit gegangen wie mit den Platoniſchen Ideen, die dieſen Zahlen oder vielmehr reinen Begriffen ganz nahe ſind. Nämlich die nächſte Frage iſt: „Die Zahlen, wo ſind ſie? Geſchieden durch den Raum, im Himmel der Ideen für ſich wohnend? Sie ſind nicht unmittelbar die Dinge ſelbſt; denn ein Ding, eine Subſtanz iſt doch etwas Anderes, als eine Zahl: ein Körper hat gar keine Aehnlichkeit damit.“ Hierauf iſt zu antworten, die Pythagoreer meinten damit gar nicht etwa das, was man unter Urbilder verſteht, als ob die Ideen als Geſetze und Verhältniſſe der Dinge in einem ſchaffenden Bewußtſeyn vorhanden wären, als Gedan-

ken in dem göttlichen Verſtande, abgetrennt von den Dingen, wie die Gedanken eines Künſtlers von ſeinem Werke: noch viel weniger meinten ſie damit nur ſubjective Gedanken in unſerem Bewußtſeyn, da wir die abſolut entgegengeſetzten als Erklärungsgründe von den Eigenſchaften der Dinge geben, ſondern beſtimmt die reale Subſtanz des Seyenden; ſo daß jedes Ding weſentlich nur dieß iſt, die Einheit und die Zweiheit, ſowie ihren Gegenſatz und ihre Beziehung an ihm zu haben. Ariſtoteles (Met. I, 5—6) ſagt es ausdrücklich: „es ſey den Pythagoreern eigenthümlich, daß das Begrenzte und das Unendliche und das Eine nicht, wie Feuer, Erde und dergleichen, andere Naturen ſeyen, noch eine andere Realität haben, als die Dinge; ſondern ſie betrachteten das Unendliche und das Eins ſelbſt als die Subſtanz der Dinge, von welchen ſie es prädiciren. Deshalb ſagten ſie auch, die Zahl ſey das Weſen von Allem. Sie ſondern alſo die Zahlen nicht von den Dingen ab, ſondern ſie gelten ihnen für die Dinge ſelbſt. Die Zahl iſt ihnen das Princip und die Materie der Dinge, ſo wie ihre Eigenſchaften und Kräfte:" alſo der Gedanke als Subſtanz, oder das Ding, was es im Weſen des Gedankens iſt.

Dieſe abſtracten Beſtimmungen ſind dann concreter beſtimmt worden, vorzüglich von den Spätern bei ihren Speculationen über Gott: z. B. von Jamblich, in der ihm zugeſchriebenen Schrift *θεολογούμενα ἀριθμητικῆς*, von Porphyr und Nikomachus; ſie ſuchten die Beſtimmungen der Volksreligion zu erheben, indem ſie ſolche Gedankenbeſtimmungen in die religiöſen Vorſtellungen hineinlegten. Unter Monas haben ſie nichts Anderes, als Gott verſtanden; ſie nennen ſie auch den Geiſt, den Hermaphroditen (der beide Beſtimmungen in ſich enthält, ebenſowohl Gerades, als Ungerades), auch die Subſtanz, auch die Vernunft, das Chaos (weil ſie unbeſtimmt iſt), Tartarus, Jupiter, Form. Ebenſo nannten ſie die Dyas mit ſolchen Namen: die Materie, dann das Princip des Ungleichen, den Streit, das Erzeugende, Iſis u. ſ. f.

c. Die Dreiheit (τριάς) iſt dann vornehmlich eine ſehr wichtige Zahl geweſen, als worin die Monas zu ihrer Realität und Vollendung gelangt iſt. Die Monas ſchreitet fort durch die Dyas; und mit dieſem unbeſtimmt Vielen wieder unter die Einheit verbunden, iſt ſie die Trias. Einheit und Vielheit iſt auf die ſchiechteſte Weiſe in der Trias als äußerliche Zuſammenſetzung vorhanden; ſo abſtract dieß hier auch genommen iſt, ſo iſt die Trias doch eine tiefe Form. Die Trias gilt dann im Allgemeinen für das erſte Vollkommene. Ariſtoteles (De Coelo I, 1) hat dieß ganz beſtimmt ausgeſprochen: „Das Körperliche hat außer der Drei keine Größe mehr; daher auch die Pythagoreer ſagen, daß das All und Alles durch Dreiheit beſtimmt iſt," d. h. abſolute Form hat. „Denn Ende, Mitte und Anfang hat die Zahl des Ganzen; und dieſe iſt die Trias." Alles darunter bringen wollen, iſt indeſſen oberflächlich, wie die Schemata in der neuern Naturphiloſophie. „Daher wir auch, aus der Natur dieſe Beſtimmung aufnehmend, ſie im Gottesdienſt gebrauchen; ſo daß wir erſt glauben, die Götter ganz angeredet zu haben, wenn wir ſie dreimal im Gebete angerufen. Zwei nennen wir Beide, nicht aber Alle; erſt von Drei ſagen wir Alle. Was durch Drei beſtimmt iſt, iſt erſt Totalität (πᾶν); was auf die dreifache Weiſe, iſt vollkommen getheilt: Einiges iſt nur in Eins, Anderes nur in Zwei, dieß aber ganz." Was vollkommen iſt, oder Realität hat, iſt Identität, Gegenſatz und Einheit hiervon, wie die Zahl überhaupt; aber an der Dreiheit iſt dieß wirklich, indem ſie Anfang, Mitte und Ende hat. Jedes Ding iſt als Anfang Einfaches, als Mitte Anderswerden oder Mannigfaltiges, und als Ende Rückkehr ſeines Andersſeyns in die Einheit oder Geiſt; nehmen wir einem Dinge dieſe Dreiheit, ſo vernichten wir es, und machen ein abſtractes Gedankending daraus.

Es iſt nun begreiflich, daß die Chriſten in dieſer Dreiheit ihre Dreieinigkeit geſucht und gefunden haben. Man hat ihnen oberflächlich dieß bald übel genommen: bald als ob jene Dreieinigkeit, wie

die Alten sie gehabt, über die Vernunft, ein Geheimniß, also zu hoch, bald als ob sie zu abgeschmackt wäre; aus dem einen, wie aus dem anderen Grunde aber hat man sie der Vernunft nicht näher bringen wollen. Wenn ein Sinn in dieser Dreieinigkeit ist, so müssen wir ihn verstehen. Es wäre schlecht bestellt, wenn keiner in Etwas wäre, was zwei Jahrtausende die heiligste Vorstellung der Christen gewesen: wenn sie zu heilig, um zur Vernunft herabgezogen zu werden, oder schon ganz aufgegeben wäre, so daß es gegen die gute Lebensart, einen Sinn darin suchen zu wollen. Es kann auch nur von dem Begriffe dieser Dreiheit die Rede seyn, nicht von den Vorstellungen eines Vaters, Sohnes; denn solche natürlichen Verhältnisse gehen uns nichts an.

d. Die Vier (τετράς) ist die Trias, aber auf entwickeltere Weise; und deswegen hat sie bei den Pythagoreern diese hohe Würde gehabt. Daß die Tetras für diese Vollendung galt, erinnert an die vier Elemente, die physikalischen und die chemischen, an die vier Weltgegenden u. s. f.; in der Natur ist vier durchgreifend vorhanden, und daher ist diese Zahl auch jetzt noch in der Naturphilosophie ebenso berühmt. Als das Quadrat von Zwei, ist die Vierheit die Vollendung der Zweiheit, insofern diese, nur sich selbst zur Bestimmung habend, d. h. mit sich selbst multiplicirt, in die Gleichheit mit sich selbst zurückkehrt. In der Trias aber ist die Tetras insofern enthalten, als jene Einheit, Andersseyn und die Einheit dieser Momente ist; so daß, indem der Unterschied, als gesetzt, ein Gedoppeltes ist, wenn wir dieß zählen, sich vier Momente ergeben. Bestimmter ist die Tetras als τετρακτύς gefaßt worden, die wirksame, thätige Vier (von τέτταρα und ἄγω); und diese ist nachher bei den spätern Pythagoreern die berühmteste Zahl geworden. Im Fragmente eines Gedichts des Empedokles, der ursprünglich Pythagoreer war, kommt es vor, wie hoch im Ansehen diese schon von Pythagoras aufgestellte Tetraktys gestanden:

„Thueſt Du dieſes,
Wird's auf den Pfad der göttlichen Tugend Dich leiten. Ich ſchwör' es
Bei Dem ſelber, der unſerem Geiſt die Tetraktys gegeben,
Die in ſich der ew'gen Natur Quell hat und die Wurzeln." [1]

e. Davon gehen die Pythagoreer nun gleich zur Zehn über, einer andern Form dieſer Tetras. Wie die Vier die vollendete Drei iſt, ſo iſt wieder dieſe Vierheit, ſo vollendet und entwickelt, daß alle Momente derſelben als reale Unterſchiede genommen werden, die Zehnzahl (δεκάς), die reale Tetras. Sextus (adv. Math. IV. 3; VII. 94—95) ſagt: „Tetraktys heiße die Zahl, welche, die vier erſten Zahlen in ſich enthaltend, die vollendetſte Zahl, nämlich die Zehnzahl bildet; denn Eins und Zwei und Drei und Vier mache Zehn. Wenn wir zu Zehn gekommen, betrachten wir ſie wieder als Einheit, und fangen von vorn an. Die Tetraktys, heißt es, hat die Quelle und die Wurzel der ewigen Natur in ſich, weil ſie der Logos des Univerſums, des Geiſtigen und Körperlichen iſt." Es iſt ein großer Gedanke, die Momente nicht bloß als vier Einheiten, ſondern als ganze Zahlen zu ſetzen; die Realität, in der die Beſtimmungen genommen ſind, iſt aber hier nur die äußerliche, oberflächliche der Zahl, kein Begriff, obgleich die Tetraktys nicht ſowohl Zahl, als Idee ſeyn ſoll. Es ſagt ein Späterer, Proklus (in Timaeum, p. 269), aus einer Pythagoreiſchen Hymne: „Die göttliche Zahl geht fort,

Bis aus dem unentweihten Heiligthume der Monas
Sie zur göttlichen Tetras kommt, die die Mutter von Allem
Zeugt, die Alles empfing, die alte Grenze für Alles,
Unwendbar, unermüdlich; man nennt ſie die heilige Dekas."

Was über den weiteren Fortgang der übrigen Zahlen gefunden wird, iſt unbeſtimmter und ungenügend, und der Begriff verliert ſich in ihnen; bis fünf mag wohl in den Zahlen noch ein Gedanke ſeyn, aber von ſechs an ſind es lauter willkürliche Beſtimmungen.

[1] Gnomicorum poetarum opera: Vol. I. Pythagoreorum aureum carmen, ed. Glandorf Fragm. I. v. 45—48; Sext. Empir. adv. Math. IV. §. 2. et Fabric. ad h. l.

2. Diese einfache Idee und die einfache Realität in derselben ist nun aber weiter zu entwickeln, um zu der zusammengesetztern, entfaltetern Realität zu kommen. Hier fragt es sich nun, wie die Pythagoreer sich dabei benahmen, von den abstract logischen Bestimmungen zu Formen überzugehen, die eine concrete Anwendung von Zahlen bedeuten. Im Räumlichen und Musikalischen haben die von den Pythagoreern gemachten Bestimmungen der Gegenstände durch die Zahlen noch eine nähere Beziehung zur Sache; aber wenn auf das Concretere der Natur und des Geistes übergegangen werden soll, so werden die Zahlen zu etwas rein Formellem und Leerem.

a. Wie die Pythagoreer aus den Zahlen den Weltorganismus construirten, davon giebt Sextus (adv. Math. X. 277—283) ein Beispiel an den räumlichen Verhältnissen, und allerdings ist hier mit diesen ideellen Principen auszukommen; denn die Zahlen sind in der That vollendete Bestimmungen des abstracten Raums. Wenn man nämlich beim Raum mit dem Punkte, der ersten Negation des Leeren anfängt, so „entspricht der Punkt der Einheit; er ist ein Untheilbares, und das Princip der Linien, wie die Einheit das der Zahlen. Während der Punkt sich als Monas verhält, drückt die Linie die Dyas aus; denn Beide werden durch den Uebergang begriffen, die Linie ist die reine Beziehung zweier Punkte und ohne Breite. Die Fläche entspringt aus der Dreiheit; die solide Figur aber, der Körper, gehört zur Vierheit, und in ihm sind drei Dimensionen gesetzt. Andere sagen, der Körper bestehe aus Einem Punkte" (d. h. sein Wesen sey Ein Punkt); „denn der fließende Punkt mache die Linie, die fließende Linie aber die Fläche, diese Fläche aber den Körper. Sie unterscheiden sich von den Ersten darin, daß jene die Zahlen zuerst aus der Monas und der unbestimmten Dyas entstehen lassen, alsdann aus den Zahlen die Punkte und Linien und Ebenen und körperlichen Figuren; diese aber erbauen aus Einem Punkte alles Uebrige." Den Einen ist der Unterschied der

geſetzte Gegenſatz, die geſetzte Form, als Zweiheit; die Anderen haben die Form, als Thätigkeit. „So werde alſo das Körperliche unter Leitung der Zahlen gebildet, aus ihnen aber die beſtimmten Körper, Waſſer, Luft, Feuer, und überhaupt das ganze Univerſum, von dem ſie ſagen, daß es harmoniſch eingerichtet ſey; eine Harmonie, die wieder allein in Zahlenverhältniſſen beſteht, welche die verſchiedenen Zuſammenklänge der abſoluten Harmonie conſtituiren."

Hierüber iſt zu bemerken, daß der Fortgang vom Punkte zum wirklichen Raum zugleich die Bedeutung der Raumerfüllung hat. Denn „nach dem, was ſie zu Grunde legen und lehren" ſagt Ariſtoteles (Metaph. I. 8.), „reden ſie von den ſinnlich wahrnehmbaren Körpern nicht anders, als von den mathematiſchen." Da Linien und Flächen nur abſtracte Momente des Raums ſind, ſo geht hier die äußerliche Conſtruction auch noch gut fort. Hingegen der Uebergang von der Raumerfüllung überhaupt zur beſtimmten, zu Waſſer, Erde u. ſ. w., iſt ein ander Ding und hält ſchwerer. Oder dieſen Uebergang haben die Pythagoreer vielmehr nicht gemacht: ſondern das Univerſum hat ſelbſt bei ihnen dieſe ſpeculative einfache Form, nämlich als ein Syſtem von Zahlenverhältniſſen dargeſtellt zu werden; damit iſt aber das Phyſikaliſche noch nicht beſtimmt.

b. Eine andere Anwendung oder Aufzeigen der Zahlenbeſtimmung als des Weſentlichen ſind die muſikaliſchen Verhältniſſe; und ſie ſind das, wobei die Zahl vornehmlich das Beſtimmende ausmacht. Hier zeigen ſich die Unterſchiede als verſchiedene Verhältniſſe von Zahlen; und dieſe Weiſe, das Muſikaliſche zu beſtimmen, iſt die einzige. Das Verhältniß der Töne zu einander beruht auf quantitativen Unterſchieden, die Harmonien bilden können, wogegen andere Disharmonien bilden. Die Pythagoreer behandelten daher nach Porphyrius (De vita Pyth., 30.) die Muſik als etwas Pſychagogiſches und Pädagogiſches. Pytha-

goras ist der Erste gewesen, der es eingesehen hat, daß die musikalischen Verhältnisse, diese hörbaren Unterschiede, mathematisch bestimmbar sind, daß unser Hören von Einklang und Dissonanz ein mathematisches Vergleichen ist. Das subjective, im Hören einfache Gefühl, das aber an sich im Verhältnisse ist, hat Pythagoras dem Verstande vindicirt und durch feste Bestimmung für ihn erobert; denn ihm wird die Erfindung der Grundtöne der Harmonie zugeschrieben, die auf den einfachsten Zahlenverhältnissen beruhen. Jamblich (**De vita Pyth. XXVI. 115.**) erzählt, Pythagoras sey bei der Werkstätte eines Schmidts vorbeigegangen, und durch die Schläge, die eine besondere Zusammenstimmung gaben, aufmerksam geworden; er habe dann das Verhältniß der Schwere der Hämmer, die einen gewissen Einklang gaben, verglichen, und danach das Verhältniß der Töne mathematisch bestimmt: und endlich die Anwendung davon, und den Versuch an Saiten gemacht, wobei sich ihm zunächst drei Verhältnisse, Diapason, Diapente und Diatessaron, darboten. Es ist bekannt, daß der Ton einer Saite (oder, was dem gleich ist, der Luftsäule in einer Röhre bei den Blase-Instrumenten) von drei Umständen abhängt: von ihrer Länge, Dicke und dem Grade ihrer Spannung. Hat man nun zwei gleich dicke und gleich lange Saiten, so bringt ein Unterschied in der Spannung einen Unterschied des Klanges hervor. Wollen wir also wissen, welchen Ton jede Saite hat, so brauchen wir nur ihre Spannung zu vergleichen; und diese läßt sich durch das an die Saite angehängte Gewicht messen, wodurch sie gespannt wird. Hier fand Pythagoras, daß, wenn die eine Saite mit einem Gewicht von zwölf Pfund, die andere mit sechs Pfund beschwert wurde (*λόγος διπλάσιος*, 1: 2), dieß den musikallschen Einklang der Octave (*διὰ πασῶν*) gab; das Verhältniß 8: 12 oder 2: 3 (*λόγος ἡμιόλιος*) den Einklang der Quinte (*διὰ πέντε*); das Verhältniß 9: 12 oder 3: 4 (*λόγος ἐπίτριτος*) die

Quarte (διὰ τεσσάρων).[1] Eine verſchiedene Anzahl von Schwingungen in gleichen Zeiten beſtimmt die Höhe und Tiefe des Tons; und auch dieſe Anzahl iſt im Verhältniß des Gewichts, wenn Dicke und Länge gleich ſind. Im erſten Verhältniß macht die ſtärker geſpannte Saite noch einmal ſo viel Schwingungen, als die andere: im zweiten drei Schwingungen, während die andere zwei macht u. ſ. f. Hier iſt die Zahl das Wahrhafte, was den Unterſchied beſtimmt; denn der Ton, als das Schwingen eines Körpers, iſt nur eine quantitativ beſtimmte Erſchütterung oder Bewegung, d. h. eine Beſtimmung durch Raum und Zeit. Da kann keine Beſtimmung für den Unterſchied vorhanden ſeyn, als die der Zahl, die Menge der Schwingungen in einer Zeit; nirgend iſt alſo eine Beſtimmung durch Zahlen mehr an ihrem Orte, als hier. Es giebt zwar auch qualitative Unterſchiede, z. B. zwiſchen den Tönen von Metall und Darmſaiten, zwiſchen der Menſchenſtimme und Blasinſtrumenten; aber das eigentliche muſikaliſche Verhältniß der Töne eines Inſtrumentes zu einander, worauf die Harmonie beruht, iſt ein Verhältniß von Zahlen.

Von hieraus ließen ſich die Pythagoreer in weitere Ausführungen der muſikaliſchen Theorie ein, wohin wir ihnen nicht folgen. Das Geſetz a priori des Fortſchreitens und die Nothwendigkeit der Bewegung in den Zahlenverhältniſſen iſt Etwas, das ganz im Dunkeln liegt, als worin ſich trübe Köpfe herumtreiben können, da überall Anſpielungen auf Begriffe, oberflächliche Einſtimmungen unter einander ſich darbieten, aber wieder verſchwinden. Was aber überhaupt die weitere Fortbildung des Univerſums als Zahlenſyſtems betrifft, ſo thut ſich auch hier die ganze Ausbreitung der Verworrenheit und Trübſeligkeit der Gedanken der ſpätern Pythagoreer auf. Es iſt unſäglich, wie ſie ſich abgemüht haben, eben ſowohl philoſophiſche Gedanken in

[1] Sext. Empiricus Pyrrh. Hyp. III. 18. § 155; adv. Math. IV. §. 6–7; VII. §. 95—97; X. §. 283.

einem Zahlensystem auszudrücken, als diejenigen Ausdrücke zu verstehen, die sie von Andern vorfanden, und darein allen möglichen Sinn zu legen. Wo sie das Physische und Sittliche durch Zahlen bestimmten, wird Alles zu unbestimmten und abgeschmackten Beziehungen, denen der Begriff ausgeht. Von den ältern Pythagoreern aber sind uns hierüber nur die Hauptmomente bekannt. Plato giebt uns eine Probe von solcher Vorstellung des Universums als eines Zahlensystems; aber Cicero und die Aelteren nennen diese Zahlen immer die Platonischen, und es scheint nicht, daß sie den Pythagoreern zugeschrieben werden. Es wird also nachher davon die Rede seyn; sie waren schon zu Cicero's Zeiten als dunkel zum Sprichwort geworden, und es ist nur Weniges, das alt ist.

c. Ferner haben die Pythagoreer die Himmelskörper des sichtbaren Universums durch Zahlen construirt; und hier erhellt sogleich die Dürftigkeit und Abstraction aus der Bestimmung der Zahlen. Aristoteles sagt: (Met. I. 5.): „Indem sie die Zahlen als die Principien der ganzen Natur bestimmten, so brachten sie unter die Zahlen und ihre Verhältnisse alle Bestimmungen und Theile des Himmels und der ganzen Natur; und wo etwas nicht ganz paßte, so suchten sie diesen Mangel zu ergänzen, um eine Uebereinstimmung hervorzubringen. Z. B. da die Dekas ihnen als das Vollkommene erscheint, das die ganze Natur der Zahlen umfasse, so sagten sie, auch der am Himmel sich bewegenden Sphären seyen zehn; da nun aber ihrer nur neun sichtbar sind, so erfanden sie eine zehnte, die Gegenerde (*ἀντίχθονα*)." Diese neun sind: erstens die Milchstraße oder die Fixsterne, dann die sieben damals sämmtlich als Planeten aufgeführten Gestirne, Saturn, Jupiter, Mars, Venus, Mercur, die Sonne und der Mond, und neuntens die Erde; die zehnte ist also die Gegenerde, von der man unentschieden lassen muß, ob die Pythagoreer sich dieselbe als die abgekehrte Erdseite, oder als einen ganz anderen Weltkörper dachten.

Ueber die nähere physikalische Bestimmung dieser Sphären führt Aristoteles (De coelo II. 13 und 9.) an: „In die Mitte haben die Pythagoreer das Feuer gesetzt, die Erde aber als einen Stern, der sich um diesen Centralkörper in einem Kreise herumbewegt;" dieser Kreis ist dann eine Sphäre, welche, als die vollkommenste unter den Figuren, der Dekas entspricht. Es findet sich hierbei eine gewisse Aehnlichkeit mit unsern Vorstellungen vom Sonnensystem; als jenes Feuer aber dachten sie sich nicht die Sonne. „Sie halten sich," sagt Aristoteles, „dabei nicht an den Schein der Sinne, sondern an Gründe;" wie auch wir nach Gründen gegen die sinnliche Erscheinung schließen: und zwar pflegt dieß auch an uns noch als das erste Beispiel zu kommen, daß die Dinge an sich anders sind, als sie erscheinen. „Dieß Feuer, das in der Mitte ist, nannten sie die Wache des Zeus. Diese zehn Sphären machen nun, wie alles Bewegte, ein Getöne: aber jede ein verschiedenes, nach der Verschiedenheit ihrer Größe und Geschwindigkeit. Diese ist bestimmt durch die verschiedenen Abstände, welche zu einander ein harmonisches Verhältniß haben, nach den musikalischen Intervallen; hierdurch entsteht dann eine harmonische Stimme der sich bewegenden Sphären," ein harmonischer Welt-Choral.

Wir müssen das Grandiose dieser Idee anerkennen, daß im System der himmlischen Sphären Alles durch Zahlenverhältnisse bestimmt ist, die unter sich Nothwendigkeit haben und als Nothwendigkeit zu begreifen sind; ein System von Verhältnissen, das im Hörbaren, in der Musik, ebenso die Basis und das Wesen ausmachen muß. Es ist hier der Gedanke eines Systems des Weltgebäudes gefaßt; nur das Sonnensystem ist für uns vernünftig, die anderen Sterne haben dagegen keine Würde. Daß nun die Sphären singen, diese Bewegungen als Töne seyen, kann uns scheinen, dem Verstande so nahe zu liegen, als die Ruhe der Sonne und die Bewegung der Erde, obgleich Beides der Aussage der Sinne widerspricht; denn wie wir diese Bewegung

nicht sehen, so kann es seyn, daß wir auch jene Töne nicht hören. Und es ist ein leichter Einwurf, in diesen Räumen ein allgemeines Schweigen zu wähnen, weil wir von diesem Choral nichts hören; aber es ist schwerer, den Grund anzugeben, daß wir diese Musik nicht hören. Die Pythagoreer sagen, nach Aristoteles am zuletzt angeführten Orte, wir hören sie nicht, weil wir selbst darin leben, wie der Schmidt an seine Hammerschläge gewöhnt ist: weil sie zu unserer Substanz gehört und identisch mit uns ist, also nicht ein Anderes, das Schweigen, uns gegenübertritt, woran wir sie erst erkennen könnten, — wie wir ganz innerhalb dieser Bewegung begriffen sind. Diese Bewegung wird aber kein Ton, einmal, weil der reine Raum und die reine Zeit, die Momente der Bewegung, erst im beseelten Körper sich zur eigenen, unangeschlagenen Stimme erheben, und die Bewegung zu dieser fixirten eigenthümlichen Individualität erst im eigentlichen Thiere gelangt: und dann, weil die himmlischen Körper nicht als Körper sich zu einander verhalten, deren Ton eine äußerliche Berührung und Reibung, ein Anschlagen erfordert, gegen welches, als Vernichtung seiner Besonderheit, seine eigene momentane Individualität als Elasticität ertönt, sondern die himmlischen Körper frei von einander sind, und nur eine allgemeine, unindividuelle, freie Bewegung haben.

Das Tönen können wir also weglassen; die Musik der Sphären ist zwar eine große Vorstellung der Phantasie, für uns aber ohne wahres Interesse. Bleibt uns nun jene Idee, daß die Bewegung als Maß ein nothwendiges System von Zahlen sei, als das allein Vernünftige übrig: so müssen wir gestehen, daß bis auf den heutigen Tag nichts weiter geschehen ist. In gewisser Rücksicht sind wir wohl weiter, als Pythagoras: die Gesetze, die Excentricität, und wie sich die Abstände und die Zeiten des Umlaufs zu einander verhalten, wissen wir durch Keppler; aber das Harmonische, wodurch sich die Abstände bestimmen, dafür hat alle Mathematik noch das Gesetz des Fortgangs nicht

angeben können. Die empirischen Zahlen kennt man genau; aber Alles hat den Schein der Zufälligkeit, nicht der Nothwendigkeit. Man kennt eine ungefähre Regelmäßigkeit der Abstände, und hat so mit Glück noch Planeten da geahnt, wo man später Ceres, Vesta, Pallas u. s. w., nämlich zwischen Mars und Jupiter, entdeckt hat. Aber eine consequente Reihe, worin Vernunft ist, hat die Astronomie noch nicht darin gefunden: sie sieht vielmehr mit Verachtung auf die regelmäßige Darstellung dieser Reihe, die aber für sich ein höchst wichtiger, nicht aufzugebender Punkt ist.

d. Von ihrem Principe haben die Pythagoreer auch Anwendung auf die Seele gemacht, und so das Geistige als Zahl bestimmt. Aristoteles (De anim. I, 2) erzählt ferner, sie hätten gemeint, die Seele sey die Sonnenstäubchen: Andere, das, was dieselben bewegt; sie seyen darauf gekommen, weil diese sich immer bewegen, auch wenn vollkommene Windstille ist, und sie daher eigene Bewegung haben müßten. Dieß will nicht viel bedeuten; aber man sieht doch daraus, daß sie die Bestimmung des Selbstbewegens in der Seele gesucht haben. Die nähere Anwendung der Zahlenbegriffe auf die Seele machten sie nach einer andern Darstellung, die Aristoteles ebendaselbst anführt, folgendermaßen: „Der Gedanke sey das Eins; das Erkennen oder die Wissenschaft sey die Zwei, denn sie gehe allein auf das Eins. Die Zahl der Fläche aber sey die Vorstellung, die Meinung; die sinnliche Empfindung sey die Zahl des Körperlichen. Alle Dinge werden beurtheilt entweder durch den Gedanken, oder die Wissenschaft, oder die Meinung, oder die Empfindung." In diesen Bestimmungen, die man jedoch wohl spätern Pythagoreern zuschreiben muß, kann man wohl etwas Entsprechendes finden, da der Gedanke die reine Allgemeinheit ist, das Erkennen es schon mehr mit Anderem zu thun hat, indem es sich eine Bestimmung und einen Inhalt giebt, die Empfindung aber das nach seiner Bestimmtheit Entwickeltste ist. „Indem die Seele nun zugleich sich selbst bewege, so sei sie die

sich selbst bewegende Zahl;" was wir jedoch in keiner Verbindung mit der Monas ausgesprochen finden.

Dieß ist ein einfaches Verhältniß zu Zahlenbestimmungen. Ein verwickelteres führt Aristoteles (De anim. I, 3.) von Timäus an: „Die Seele bewege sich selbst, und deswegen auch den Körper, weil sie mit ihm verflochten sey; sie bestehe aus den Elementen und sey nach den harmonischen Zahlen getheilt, damit sie Empfindung und eine ihr unmittelbar inwohnende (σύμφυτον) Harmonie habe. Damit das Ganze einklingende Triebe habe, so hat Timäus die gerade Linie der Harmonie (εὐθνωρίαν) in einen Kreis umgebogen, und aus dem ganzen Kreise wieder zwei Kreise abgetheilt, die zweifach zusammenhängen: und den einen von diesen Kreisen wieder in sieben Kreise getheilt, damit, wie die Bewegungen des Himmels, so auch die der Seele seyen." Die Deutung dieser Vorstellungen hat leider Aristoteles nicht näher angegeben; sie enthalten ein tiefes Bewußtseyn der Harmonie des Ganzen, sind aber Formen, die für sich dunkel bleiben, weil sie ungeschickt und unpassend sind. Es ist immer eine gewaltsame Wendung, ein Kampf mit dem Material der Darstellung, wie in mythischen Formen und Verzerrungen; nichts hat die Weichheit des Gedankens, als der Gedanke selbst. Merkwürdig ist es, daß die Pythagoreer die Seele als ein System gefaßt haben, was von dem Systeme des Himmels ein Gegenbild sey. Im Platonischen Timäus kommt dieselbe Vorstellung ausgeführter vor: Plato giebt auch die näheren Zahlenverhältnisse, aber auch nicht ihre Bedeutung, an; man hat bis auf den heutigen Tag noch nichts besonders Kluges daraus machen können. So ein Zahlen-Arrangement ist leicht; aber die Bedeutung mit Sinnigkeit anzugeben, ist schwierig, und wird immer willkürlich bleiben.

Merkwürdig ist noch eine Bestimmung der Pythagoreer in Rücksicht auf die Seele; dieß ist die Seelenwanderung. Cicero (Tusc. Quaest. I, 16.) sagt, „Pherecydes, der Lehrer des Pythagoras, habe zuerst gesagt, die Seelen der Menschen seyen unsterb-

lich.“ Die Lehre von der Seelenwanderung erſtreckt ſich auch weit nach Indien hinein, und ohne Zweifel hat Pythagoras ſie von den Aegyptern geſchöpft; und dieß ſagt Herodot (II, 123) ausdrücklich. Nachdem er von dem Mythiſchen der Aegypter in Anſehung der Unterwelt erzählt, fügt er hinzu: „Die Aegypter ſind die Erſten geweſen, welche geſagt haben, die Seele des Menſchen iſt unſterblich, und geht, wenn der Körper zu Grunde geht, in ein anderes Lebendiges über; und wenn ſie alle Landthiere, Meerthiere und Vögel durchgegangen ſey, ſo nimmt ſie wieder den Leib eines Menſchen ein; in 3000 Jahren wird ſolch' eine Periode vollendet.“ Diogenes Laertius ſagt daher (VIII, 14), die Seele durchlaufe nach Pythagoras einen Kreis. „Dieſe Vorſtellungen,“ fährt Herodot fort, „ſind auch unter den Hellenen: es giebt Einige, die früher oder ſpäter ſich dieſer Lehre bedient und davon geſprochen haben, als ſey ſie ihnen eigenthümlich; ich kenne deren Namen wohl, will ihn aber nicht ſchreiben.“ Er meint damit unläugbar Pythagoras und ſeine Schüler. In der Folge iſt noch viel darüber gefabelt worden: „Pythagoras ſelbſt ſoll verſichert haben, daß er noch wiſſe, wer er früher geweſen ſey; Hermes habe ihm das Bewußtſeyn ſeines Zuſtandes vor ſeiner Geburt verliehen. Er habe als des Hermes' Sohn Aethalides gelebt: dann im Trojaniſchen Kriege als Euphorbus, Sohn des Panthoos, der den Patroklus getödtet und von Menelaus getödtet worden: drittens habe er als Hermotimus, viertens als ein Pyrrhos, Fiſcher von Delos, in Allem über 207 Jahre gelebt. Euphorbus' Schild habe Menelaus dem Apollo geweiht, und Pythagoras ſich in den Tempel begeben, und von dem vermoderten Schild Zeichen angegeben, die vorher unbekannt, und woran man ihn wiedererkannt.“[1] Mit den ſehr verſchiedenen albernen Geſchichten wollen wir uns nicht aufhalten.

[1] Diog. Laërt. VIII, §. 4—5, 14; Porphyrius, §. 26—27; Jamblichus, c. XIV, §. 6[illegible]omer. Iliad. XVI. v. 806—808; XVII, v. 45, sqq.)

Wie der den Aegyptischen Priestern nachgeahmte Bund, so ist auch diese Orientalische, ungriechische Vorstellung von der Seelenwanderung gleich abzuschneiden; Beide sind von dem Griechischen Geiste zu entfernt gewesen, als daß sie Bestand und Entwickelung haben konnten. Bei den Griechen ist das Bewußtseyn höherer freier Individualität schon zu stark gewesen, als daß die Vorstellung der Seelenwanderung hätte hasten können, wonach der freie Mensch, dieß fürsichseyende Beisichseyn übergehe in die Weise des Thieres. Sie haben zwar die Vorstellung von Menschen, die zu Quellen, Bäumen, Thieren u. s. w. geworden sind; aber es liegt die Vorstellung der Degradation dabei zu Grunde, die als eine Folge von Vergehen erscheint. Das Bestimmtere über diese Vorstellung der Pythagoreer führt Aristoteles (**De anim. I, 3**) an, indem er sie kurz auf seine Manier zu Nichte macht: „Sie bestimmen nicht, aus welcher Ursache die Seele dem Körper inwohne, und wie dieser sich dabei verhalte. Denn wegen der Gemeinschaft handelt die Eine, der Andere leidet: jene bewegt, dieser wird bewegt; nichts hiervon geschieht aber bei gegen einander Zufälligen. Nach den Pythagoreischen Mythen nimmt die zufällige Seele den zufälligen Körper an; es ist so gut, als ob sie sagten, daß die Baukunst Flöten annehme. Denn die Kunst muß Werkzeuge gebrauchen, die Seele den Körper; jedes Werkzeug muß aber seine eigene Form und Gestalt haben." In der Seelenwanderung liegt, daß die Organisation des Körpers für die menschliche Seele etwas Zufälliges sey; diese Widerlegung des Aristoteles ist genügend. Philosophisches Interesse hätte allein die ewige Idee der Metempsychose, als der innere durch alle diese Formen durchgehende Begriff, die Orientalische Einheit, die sich in Alles gestaltet; hier haben wir nicht diesen Sinn, höchstens etwa eine Dämmerung davon. Soll die bestimmte Seele, als ein Ding, Alles durchwandern, so ist erstens die Seele nicht solch' ein Ding, wie die Leibnitzische Monade, die als Bläschen in der Tasse Kaffee vielleicht eine empfindende, denkende Seele wird:

zweitens hätte eine ſolche leere Identität des Seelendinges kein Intereſſe in Anſehung der Unſterblichkeit.

3. Was nun die praktiſche Philoſophie des Pythagoras betrifft, die dieſen Bemerkungen nahe liegt, ſo iſt uns von philoſophiſchen Ideen hierüber Weniges bekannt. Ariſtoteles (Magn. Moral. I, 1.) ſagt von ihm, daß „er zuerſt es verſucht habe, von der Tugend zu ſprechen, aber nicht auf die rechte Art; denn indem er die Tugenden auf die Zahlen zurückführte, ſo konnte er keine eigenthümliche Theorie derſelben bilden.“ Die Pythagoreer haben, wie zehn himmliſche Sphären, ſo auch zehn Tugenden angenommen. Die Gerechtigkeit wird unter Anderem beſchrieben als die ſich ſelbſt auf gleiche Weiſe gleiche (ἰσάκις ἴσος) Zahl: eine gerade Zahl, die mit ſich ſelbſt multiplicirt immer gerade bleibt. Die Gerechtigkeit iſt allerdings das ſich Gleichbleibende; dieß iſt aber eine ganz abſtracte Beſtimmung, die auf Vieles paßt, und das Concrete nicht erſchöpft, ſomit ganz im Unbeſtimmten bleibt.

Unter dem Namen der goldenen Worte haben wir eine Reihe von Hexametern, die eine Folge von moraliſchen Denkſprüchen ſind, die aber mit Recht ſpätern Pythagoreern zugeſchrieben werden; es ſind alte, allgemein bekannte Sittenregeln, die auf eine einfach würdige Art ausgeſprochen ſind, aber nichts Ausgezeichnetes enthalten. Sie fangen damit an, daß geboten wird, „die unſterblichen Götter, wie ſie nach dem Geſetze vorliegen, zu ehren;“ ferner heißt es: „Ehre den Eid, alsdann die glänzenden Heroen;“ ſonſt wird fortgefahren, „Eltern zu ehren und Blutsverwandte“ [1] u. ſ. f. Dergleichen verdient nicht als philoſophiſch angeſehen zu werden, obgleich es bei dem Fortgange der Bildung von Wichtigkeit iſt.

Wichtiger iſt der Uebergang der Form des Sittlichen zu dem Moraliſchen in ſeiner Exiſtenz. Wie zu Thales' Zeiten vor-

[1] Gnomicorum poëtarum opera. Vol. I. Pyth. aureum carmen, ed. Glandorf: Fragm. I, v. 1—4.

züglich die Gesetzgeber und Einrichter von Staaten die physische Philosophie hatten, so sehen wir bei Pythagoras die praktische Philosophie ebenso vorhanden, als Veranstaltung eines sittlichen Lebens. Dort ist die speculative Idee, das absolute Wesen, seiner Realität nach, in einem bestimmten sinnlichen Wesen: und ebenso das sittliche Leben in die Wirklichkeit versenkt, als der allgemeine Geist eines Volkes, als die Gesetze und Regierung desselben. Dagegen in Pythagoras sehen wir die Realität des absoluten Wesens in der Speculation aus der sinnlichen Realität erhoben und selbst als Wesen des Gedankens ausgesprochen, doch noch nicht vollständig: ebenso das sittliche Wesen zum Theil aus der allgemeinen bewußten Wirklichkeit herausgehoben; es ist wohl eine sittliche Einrichtung der ganzen Wirklichkeit, aber nicht als Leben eines Volkes, sondern einer Gesellschaft. Der Pythagoreische Bund ist eine willkürliche Existenz, nicht ein durch öffentliche Sanction anerkannter Theil einer Verfassung; und auch für seine Person hat Pythagoras, als Lehrer, sich wie die Gelehrten isolirt. Das allgemeine Bewußtseyn, der Geist eines Volkes ist die Substanz, deren Accidenz das einzelne Bewußtseyn ist; das Speculative ist daher, daß das rein allgemeine Gesetz absolut individuelles Bewußtseyn ist: so daß dieses, indem es daraus sein Wachsthum und seine Nahrung zieht, allgemeines Selbstbewußtseyn wird. Diese beiden Seiten aber treten uns nicht in der Form des Gegensatzes auf; erst in der Moral ist eigentlich dieser Begriff der absoluten Einzelnheit des Bewußtseyns, die Alles für sich thut. Daß dem Pythagoras aber dieß wesentlich vor dem Geiste gewesen ist, daß die Substanz der Sittlichkeit das Allgemeine ist, davon sehen wir bei Diogenes Laertius (VIII, 16.) ein Beispiel daran, daß „ein Pythagoreer auf die Frage eines Vaters, wie er seinem Sohne die beste Erziehung geben könne, ihm antwortete: Wenn er der Bürger eines wohl regierten Staats seyn wird." Dieß ist eine große, wahrhafte Antwort; diesem großen Principe, im Geiste seines Volkes

zu leben, ſind alle anderen Umſtände untergeordnet. Jetzt will man im Gegentheil die Erziehung vom Geiſte der Zeit freihalten; der Menſch kann ſich aber dieſer höchſten Macht des Staats nicht entziehen, ſondern ſteht, wenn er ſich auch abſondern will, bewußtlos unter dieſem Allgemeinen. In eben dieſem Sinne iſt das Speculative der praktiſchen Philoſophie des Pythagoras eben dieß, daß das einzelne Bewußtſeyn ſittliche Realität in dieſem Bunde erhalten ſollte. Aber wie die Zahl ſo ein Mittelding zwiſchen Sinnlichkeit und Begriff iſt, ſo iſt die Pythagoreiſche Geſellſchaft die Mitte zwiſchen der allgemeinen wirklichen Sittlichkeit und dem, daß der Einzelne als Einzelner in der Moralität für ſeine Sittlichkeit zu ſorgen hat, und dieſe als allgemeiner Geiſt entflohen iſt. Wenn wir praktiſche Philoſophie wieder auftreten ſehen werden, werden wir ſie ſo finden; überhaupt aber werden wir ſie eigentlich nicht eher ſpeculativ werden ſehen, als bis auf die neueſten Zeiten.

Hiermit können wir uns begnügen, um uns eine Vorſtellung von dem Pythagoreiſchen Syſteme zu machen. Ich will jedoch noch kurz die Hauptmomente der Kritik, die Ariſtoteles (Met. I, 8) über die Pythagoreiſche Zahlenform giebt, anführen. Er ſagt mit Recht erſtens: „Wenn nur die Grenze und das Unbegrenzte, das Gerade und das Ungerade zu Grunde gelegt wird, ſo ſagen die Pythagoreer damit nicht, wie die Bewegung wird, und wie, ohne Bewegung und Veränderung, Entſtehen und Vergehen iſt, oder die Zuſtände und Thätigkeiten der himmliſchen Dinge.“ Dieſer Mangel iſt von Bedeutung; die arithmetiſchen Zahlen ſind trockene Formen und dürftige Principien, denen Lebendigkeit und Bewegung fehlt. Zweitens ſagt Ariſtoteles: „Es ſind aus den Zahlen nicht andere Beſtimmungen der Körper begreiflich, wie Schwere und Leichtigkeit;“ oder zum Concreten kann die Zahl in dieſer Weiſe nicht übergehen. „Sie ſagen, es ſey keine Zahl, außer der an den himmliſchen Sphären,“ z. B. alſo eine himmliſche Sphäre, und dann wieder eine Tugend oder eine natürliche

Erſcheinung auf der Erde ſind als ein und dieſelbe Zahl beſtimmt. An jedem Dinge oder Eigenſchaft kann jede der erſten Zahlen aufgezeigt werden; aber inſofern die Zahl eine nähere Beſtimmung ausdrücken ſoll, ſo wird dieſer ganz abſtracte quantitative Unterſchied ganz formell: wie wenn die Pflanze fünf ſey, weil ſie fünf Staubfäden hat. Es iſt ebenſo oberflächlich, als die Beſtimmungen durch Stoffe oder durch Weltgegenden; ein Formalismus, dem ähnlich, wie man jetzt die Schemata von Elektricität, Magnetismus, Galvanismus, Compreſſion und Expanſion, Männlichem und Weiblichem auf Alles anwenden will: eine rein leere Beſtimmtheit, wo vom Realen die Rede ſeyn ſoll.

Dem Pythagoras und ſeinen Schülern werden außerdem viele wiſſenſchaftliche Gedanken und Entdeckungen zugeſchrieben, die uns jedoch nichts angehen. So ſoll er, nach Diogenes Laertius (VIII. 14, 27.), erkannt haben: daß der Morgen- und Abendſtern derſelbe iſt, und der Mond ſein Licht von der Sonne bekommt. Das Muſikaliſche iſt ſchon bemerkt. Am berühmteſten iſt jedoch der Pythagoreiſche Lehrſatz; er iſt in der That der Hauptſatz in der Geometrie, und iſt nicht anzuſehen, wie irgend ein anderer Satz. Pythagoras ſoll, nach Diogenes (VIII. 12.) bei Findung dieſes Satzes eine Hekatombe geſchlachtet haben, er hat ſo die Wichtigkeit deſſelben eingeſehen; und merkwürdig mag es wohl ſeyn, daß ſeine Freude ſoweit gegangen, deshalb ein großes Feſt anzuordnen, wo die Reichen und das ganze Volk eingeladen waren. Der Mühe werth war es; es iſt eine Fröhlichkeit, eine Feier geiſtiger Erkenntniß, — auf Koſten der Ochſen.

Andere Vorſtellungen, die von den Pythagoreern zufälliger Weiſe und ohne Zuſammenhang angeführt werden, ſind ohne philoſophiſches Intereſſe und nur erzählungsweiſe zu erwähnen. Z. B. giebt Ariſtoteles (Phyſ. IV. 6.) an, daß „die Pythagoreer einen leeren Raum angenommen, den der Himmel einathme, und einen leeren Raum, der die Naturen von einander trenne,

und die Scheidung im Continuirlichen und Discreten mache; er ſey zuerſt in den Zahlen und trenne ihre Natur." Diogenes Laertius (VIII. 26—28.) führt ganz ſtrohern (wie die Späteren überhaupt das Aeußerliche und Geiſtverlaſſene aufnehmen) noch Vieles an: „Die Luft, welche die Erde umgiebt, ſey unbeweglich" (ἄσειστον, wohl durch ſich ſelbſt) „und krankhaft, und was in ihr, Alles ſterblich; die oberſte aber ſey in ewiger Bewegung, und rein und geſund, und in ihr Alles unſterblich und göttlich. Sonne und Mond und die übrigen Sterne ſeyen Götter; denn in ihnen hat das Warme die Oberhand, die Urſache des Lebens. Der Menſch ſey mit den Göttern verwandt, weil er des Warmen theilhaftig; daher Gott Vorſorge unſerer habe. Von der Sonne dringe ein Strahl durch den dicken und kalten Aether, und belebe Alles; die Luft nennen ſie den kalten Aether, das Meer und die Feuchtigkeit den dichten Aether. Die Seele ſey ein Splitter des Aethers."

C. Die Eleatiſche Schule.

Die Pythagoreiſche Philoſophie hat noch nicht die ſpeculative Form des Ausdrucks für den Begriff; Zahlen ſind nicht der reine Begriff, ſondern der Begriff in der Weiſe der Vorſtellung oder der Anſchauung, alſo eine Vermiſchung von Beidem. Dieſer Ausdruck des abſoluten Weſens in einem Solchen, das ein reiner Begriff iſt, oder einem Gedachten, und die Bewegung des Begriffs oder des Denkens iſt das Nächſte, was wir ſehen, daß es nothwendig eintritt; und dieß finden wir in der Eleatiſchen Schule. In ihr ſehen wir den Gedanken frei für ſich ſelbſt werden: in dem, was die Eleaten als das abſolute Weſen ausſprechen, den Gedanken ſich ſelbſt rein ergreifen, und die Bewegung des Gedankens in Begriffen. In der phyſiſchen Philoſophie ſahen wir die Bewegung als eine objective Bewegung vorgeſtellt, als ein Entſtehen und Vergehen. Die Pythagoreer reflectirten ebenſo wenig über dieſe Begriffe, ſondern gebrauchten

auch ihr Wesen, die Zahl, als fließend. Indem jetzt aber die Veränderung in ihrer höchsten Abstraction als Nichts aufgefaßt wird, so verwandelt sich diese gegenständliche Bewegung in eine subjective, tritt auf die Seite des Bewußtseyns, und das Wesen wird das Unbewegte. Wir finden hier den Anfang der Dialektik, d. h. eben der reinen Bewegung des Denkens in Begriffen: damit den Gegensatz des Denkens gegen die Erscheinung oder das sinnliche Seyn, — dessen, was an sich ist, gegen das Für-ein-Anderes-Seyn dieses Ansich: und an dem gegenständlichen Wesen den Widerspruch, den es an ihm selbst hat, — die eigentliche Dialektik. Wenn wir zum Voraus darüber reflectiren, wie der Gang des reinen Gedankens beschaffen seyn müsse, so ergiebt sich: α) daß der reine Gedanke (das reine Seyn, das Eins) in seiner starren Einfachheit und Sichselbstgleichheit sich unmittelbar setzt, und alles Andere als das Nichtige; β) daß der zuerst schüchterne Gedanke — welcher, nachdem er erstarkt ist, das Andere gelten läßt und sich daran macht — erklärt, daß er alsdann das Andere ebenso in seiner Einfachheit auffaßt und an diesem selbst seine Nichtigkeit aufzeigt; γ) endlich setzt der Gedanke das Andere in der Mannigfaltigkeit seiner Bestimmungen überhaupt. So werden wir die Ausbildung der Eleaten in der Geschichte sehen. Diese Eleatischen Sätze interessiren noch jetzt die Philosophie, und sind nothwendige Momente, die in ihr vorkommen müssen.

Es ist zu dieser Schule Xenophanes, Parmenides, Melissus und Zeno zu rechnen. Xenophanes ist als der Stifter derselben anzusehen; Parmenides wird als sein Schüler angegeben, und Melissus, vorzüglich aber Zeno als Schüler des Parmenides. Sie sind in der That als Eleatische Schule zusammenzufassen; später verliert sie ihren Namen, heißt Sophistik, und auch ihr Local geht nach dem eigentlichen Griechenland über. Was Xenophanes angefangen, hat Parmenides und Melissus weiter ausgebildet, und ebenso was diese gelehrt, hat dann

Zeno vervollkommnet. Ariſtoteles (Metaph. I. 5.) charakteriſirt die drei erſten ſo: „Parmenides ſcheint das Eins dem Begriffe nach (κατὰ τὸν λόγον) aufzufaſſen, Meliſſus der Materie nach (κατὰ τὴν ὕλην); deshalb ſagt auch jener, es ſey begrenzt (πεπερασμένον), dieſer, es ſey unbegrenzt (ἄπειρον). Xenophanes aber, der zuerſt unter ihnen den Satz des Einen ausgeſprochen, hat nichts weiter beſtimmt (διεσαφήνισεν), und keine dieſer beiden Beſtimmungen (φύσεως) berührt: ſondern in den ganzen Himmel — wie wir ſagen, ins Blaue hinein — ſehend, geſagt, Gott ſey das Eine. Xenophanes und Meliſſus ſind überhaupt etwas roher (μικρὸν ἀγροικότεροι); Parmenides aber dringt tiefer ein (μᾶλλον βλέπων)." Von Xenophanes und Meliſſus iſt überhaupt weniger zu ſagen; beſonders, was von dieſem in Fragmenten und in Nachrichten Anderer auf uns gekommen, iſt noch in trüber Gährung, und es iſt weniger Bewußtſeyn über ſeine Begriffe vorhanden. Ueberhaupt waren die philoſophiſche Sprache und Begriffe noch arm; und die Philoſophie hat erſt in Zeno ein reineres Ausſprechen ihrer ſelbſt erlangt.

1. Xenophanes.

Die Zeit, in die ſein Leben fällt, iſt beſtimmt genug, und dieß iſt hinreichend, und es iſt gleichgültig, daß das Jahr ſeiner Geburt und ſeines Todes unbeſtimmt iſt; er war überhaupt nach Diogenes Laertius (IX. 18). Zeitgenoſſe des Anaximander und Pythagoras. Von ſeinen nähern Schickſalen iſt nur dieß bekannt, daß er, aber man weiß nicht warum, aus ſeiner Vaterſtadt Kolophon in Klein-Aſien nach Groß-Griechenland flüchtete, und ſich vorzüglich zu Zankle (jetzt Meſſina) und Catana (noch jetzt Catanea) in Sicilien aufhielt. Daß er zu Elea gelebt, finde ich bei den Alten nirgends, obgleich alle neueren Geſchichtsſchreiber der Philoſophie es einander nachſchreiben; namentlich ſagt Tennemann (B. I. S. 151 und 414), daß er ſich um die 61. Olympiade (536 v. Chr.) von Kolophon nach Elea

begeben. Diogenes Laertius (IX. 20.) führt aber nur an, daß er um die 60. Olympiade blühte und zweitausend Verse über die Colonisation von Elea gemacht habe; woraus man also wohl geschlossen hat, daß er auch in Elea gewesen sey. Ausdrücklich sagt dieß Strabo am Anfange des sechsten Buchs, bei Gelegenheit der Beschreibung von Elea, nur von Parmenides und Zeno, die er Pythagoreische Männer nennt; erst von diesen Beiden hat daher auch die Eleatische Schule nach Cicero (Acad. Quaest. IV. 42.) ihren Namen. Xenophanes wurde bei hundert Jahr alt, und erlebte noch die Medischen Kriege; er soll so arm gewesen seyn, daß er nicht die Mittel hatte, seine Kinder begraben zu lassen, sondern sie mit eigenen Händen verscharren mußte. Nach Einigen hatte er keinen Lehrer; Andere nennen Archelaus, was gegen die Zeitrechnung wäre.

Er hat ein Buch „über die Natur" geschrieben, der allgemeine Gegenstand und Titel damaliger Philosophie; einzelne Verse sind uns davon aufbehalten, die noch kein Räsonnement zeigen. Professor Brandis in Bonn hat sie mit den Fragmenten des Parmenides und Melissus unter dem Titel: **Commentationum Eleaticarum P. I., Altonae 1813.** gesammelt. Die älteren Philosophen haben in Versen geschrieben, Prosa ist viel später; wegen der unbehülflichen und gährenden Sprache der Gedichte des Xenophanes nennt Cicero (Acad. Quaest. IV. 23.) sie: **minus boni versus.**

Was nun seine Philosophie betrifft, so hat zuerst Xenophanes das absolute Wesen als das Eine bestimmt und dieß auch Gott genannt: „Das All sey Eins, und Gott allen Dingen eingepflanzt; er sey unveränderlich, ohne Anfang, Mitte und Ende."[1] In einigen Versen des Xenophanes bei Clemens von Alexandrien (Strom. V. 14. p. 714. ed. Potter.) heißt es:

[1] Sext. Empir. Pyrrh. Hyp. I. 33. §. 225; Simpl. ad Phys. Arist. p. 5—6; Plut. De plac. philos. II. 4.

Einer der Götter iſt unter den Göttern und Menſchen der größte,
Weder an Geiſt noch Geſtalt den ſterblichen Menſchen vergleichbar;

und bei Sextus Empiricus (adv. Math. IX. 144.)

Ueberall ſieht er, und überall denkt er, und überall hört er.

Zu welchen Worten Diogenes Laertius (IX. 19.) noch hinzufügt: „Alles ſey Denken und Vernunft und ewig.“ Hiermit hat Xenophanes den Vorſtellungen von Entſtehen und Vergehen, von Veränderung, Bewegung u. ſ. f. die Wahrheit abgeſprochen, als gehören ſie nur der ſinnlichen Anſchauung an; „er fand,“ ſagt Tennemann (Bd. I. S. 156), „alles Entſtehen unbegreiflich.“ Das Eine, als das unmittelbare Product des reinen Gedankens, iſt in ſeiner Unmittelbarkeit das Seyn.

Die Beſtimmung des Seyns iſt für uns bekannt und trivial; aber wenn wir ſo vom Seyn und vom Eins wiſſen, ſo ſtellen wir es als beſondere Beſtimmung neben alle übrigen. Hingegen hier hat es den Sinn, daß alles Andere keine Wirklichkeit hat, ſondern nur ein Schein iſt. Unſere Vorſtellung müſſen wir dabei vergeſſen, wir wiſſen von Gott als Geiſt; aber, indem die Griechen nur die ſinnliche Welt, dieſe Götter der Phantaſie vor ſich hatten, und darin keine Befriedigung fanden, ſo warfen ſie dieß Alles als ein Unwahres weg, und kamen ſo zum reinen Gedanken. Es iſt dieß ein ungeheurer Fortſchritt; und der Gedanke iſt ſo eigentlich das erſte Mal frei für ſich in der Eleatiſchen Schule hervorgetreten. Das Seyn, das Eine der Eleatiſchen Schule iſt nur dieſes Verſenken in den Abgrund der abſtracten Verſtandes-Identität. Wie dieß das Erſte iſt, ſo iſt es auch das Letzte, worauf der Verſtand zurückkommt: wie dieß die neueſte Zeit beweiſt, wo Gott nur als das höchſte Weſen gefaßt wird. Wenn wir von Gott ſagen, dieſes höchſte Weſen ſey außer uns, über uns, wir können nichts von ihm erkennen, als daß es iſt, ſo iſt er das Beſtimmungsloſe; denn wüßten wir Beſtimmungen, ſo wäre dieß ein Erkennen. Dann iſt das Wahrhafte nur, daß Gott der Eine iſt, nicht in dem

Sinne, daß nur Ein Gott iſt (dieß iſt eine andere Beſtimmung), ſondern daß er nur dieß mit ſich ſelbſt Gleiche iſt; darin iſt denn keine andere Beſtimmung enthalten, als in dem Ausſpruche der Eleatiſchen Schule. Die moderne Reflexion hat zwar einen weiteren Weg durchgemacht, nicht nur durch das Sinnliche, ſondern auch durch philoſophiſche Vorſtellungen und Prädicate von Gott, bis zu dieſer Alles vernichtenden Abſtraction; aber der Inhalt, das Reſultat iſt daſſelbe.

Damit hängt das dialektiſche Räſonnement der Eleaten aufs Genaueſte zuſammen: ſie haben nämlich näher bewieſen, daß nichts entſteht und vergeht. Dieſe Ausführung findet ſich in der Schrift des Ariſtoteles **De Xenophane, Zenone et Gorgia, c. 3:** „Es iſt unmöglich, ſagt er,[1] daß, wenn etwas iſt, es entſtehe (und zwar bezieht er dieß auf die Gottheit); denn entweder müßte es aus Gleichem oder Ungleichem entſtehen. Beides iſt aber unmöglich; denn dem Gleichen kommt nicht zu, aus dem Gleichen mehr erzeugt zu werden, als zu erzeugen, da Gleiche dieſelben Beſtimmungen zu einander haben müſſen." Mit der Annahme der Gleichheit fällt der Unterſchied von Erzeugendem und Erzeugtem hinweg. „Eben ſo wenig kann Ungleiches aus dem Ungleichen entſtehen; denn wenn aus Schwächerem das Stärkere oder aus Kleinerem das Größere oder aus Schlechterem das Beſſere, oder umgekehrt das Schlechtere aus dem Beſſeren entſpränge, ſo würde Nichtſeyendes aus Seyendem entſpringen: was unmöglich iſt, alſo iſt Gott ewig." Das iſt dann als Pantheismus oder Spinozismus ausgeſprochen worden, der auf dem Satze: **ex nihilo fit nihil**, beruhe.

[1] Daß hiermit Xenophanes gemeint ſey, erhellt aus den Titeln ſämmtlicher Beckerſchen Handſchriften, wie auch aus der Vergleichung dieſer Stelle mit den uns übrig gebliebenen Verſen des Xenophanes, ob ſie gleich früher dem Zeno zugeſchrieben wurde; was auch Hegel noch that, wenn er nicht, wie in manchen Vorleſungen, die Eleatiſchen Sätze in Ein Ganzes zuſammenfaßte. Darin ſah der Herausgeber die Berechtigung, ſie an ihren gehörigen Ort zu ſetzen.

Weiter wird von Xenophanes die Einheit Gottes bewieſen: „Wenn Gott das Mächtigſte von Allem iſt, ſo kommt ihm zu, Einer zu ſeyn; denn ſofern ihrer zwei oder noch mehrere wären, ſo wäre er nicht über ſie mächtig: aber ſo weit ihm die Macht über die anderen fehlte, wäre er nicht Gott. Wenn alſo mehrere wären, ſo wären ſie mächtiger und ſchwächer gegeneinander, alſo wären ſie nicht Götter; denn Gottes Natur iſt, nichts Mächtigeres über ſich zu haben. Wären ſie gleich, ſo hätte Gott nicht mehr die Natur, das Mächtigſte ſeyn zu müſſen; denn das Gleiche iſt weder ſchlechter noch beſſer, als das Gleiche," — oder es iſt nicht von ihm verſchieden. „Wenn alſo Gott iſt, und zwar ein ſolcher, ſo iſt Gott nur Einer; er vermöchte nicht Alles, was er wollte, wenn mehrere wären. Indem er Einer iſt, ſo iſt er überall gleich, hört, ſieht und hat auch die übrigen Empfindungen überall; denn wäre dieß nicht, ſo würden die Theile Gottes, der eine über den anderen mächtig ſeyn: was unmöglich iſt. Da Gott ſich allenthalben gleich iſt, ſo hat er Kugelform; denn er iſt nicht hier ſo, anderswo anders, ſondern allenthalben ſo. Da er ewig und Einer und kugelförmig iſt, ſo iſt er weder unbegrenzt noch begrenzt. Unbegrenzt iſt nämlich das Nichtſeyende; denn dieſes hat weder Mitte, noch Anfang und Ende, noch einen Theil: und ein Solches iſt eben das Unbegrenzte. Wie aber das Nichtſeyende iſt, ſo iſt nicht das Seyende. Gegenſeitige Begrenzung würde Statt finden, wenn Mehrere wären; aber da nur das Eine iſt, ſo iſt es nicht begrenzt. Das Eine bewegt ſich nicht, noch iſt es unbewegt: unbewegt iſt das Nichtſeyende, denn in es kommt kein Anderes noch geht es in ein Anderes; bewegt wird aber nur das Mehrere, denn Eins müßte ins Andere ſich bewegen. Das Eine ruht alſo weder, noch iſt es bewegt; denn es iſt weder dem Nichtſeyenden, noch dem Vielen gleich. In allem dieſen verhält ſich Gott ſo; denn er iſt ewig und Einer, ſich ſelbſt gleich und kugelförmig, weder unbegrenzt noch begrenzt, weder ruhig noch

bewegt." Daraus, daß Nichts aus dem Gleichen oder Ungleichen entstehen könne, zieht Aristoteles (De Xenophane, Zenone et Gorgia, c. 4.) diese Folge: „daß es entweder nichts außer Gott gebe, oder auch alles Uebrige ewig sey."

Wir sehen hier eine Dialektik, die man metaphysisches Räsonnement nennen kann, dem das Princip der Identität zum Grunde liegt: „Das Nichts ist gleich Nichts, geht nicht ins Seyn über, noch umgekehrt; aus Gleichem kann daher nichts entstehen." Diese älteste Weise der Argumentation ist noch immer bis auf den heutigen Tag gültig: z. B. in den sogenannten Beweisen von der Einheit Gottes. Solches Verfahren besteht darin, Voraussetzungen zu machen, z. B. die Macht Gottes, und daraus zu schließen und Prädicate zu negiren; das ist die gewöhnlichste Weise unseres Räsonnirens. In Ansehung der Bestimmungen ist zu bemerken, daß sie, als ein Negatives, alle vom positiven, nur realen Seyn entfernt gehalten werden. Wir gehen zu dieser Abstraction einen trivialeren Weg, und brauchen nicht solche Dialektik, als die Eleatische Schule: wir sagen, Gott ist unveränderlich, die Veränderung kommt nur den endlichen Dingen zu (was wir gleichsam als Erfahrungssatz aufstellen); einerseits haben wir so die endlichen Dinge und die Veränderung, andererseits die Unveränderlichkeit in dieser abstracten absoluten Einheit mit sich. Es ist dieselbe Trennung, nur daß wir auch das Endliche als Seyn gelten lassen; was die Eleaten verworfen haben. Oder wir gehen auch aus von den endlichen Dingen zu den Arten, Gattungen, lassen nach und nach das Negative weg; und die höchste Gattung ist dann Gott, der, als das höchste Wesen, nur affirmativ ist, aber ohne alle Bestimmung. Oder wir gehen vom Endlichen zum Unendlichen über, indem wir sagen, daß das Endliche, als beschränkt, im Unendlichen seinen Grund haben müsse. In allen diesen Formen, die uns ganz geläufig sind, ist dieselbe Schwierigkeit der Frage enthalten, die in Ansehung der Eleatischen Gedanken Statt fin-

det: Wo kommt nun die Beſtimmung her, wie iſt ſie zu faſſen, ſowohl in dem Einen ſelbſt, das Endliche auf der Seite laſſend, als auch, wie geht das Unendliche zum Endlichen heraus? Die Eleaten unterſcheiden ſich in ihren Gedanken von dieſem unſern gewöhnlichen reflectirenden Denken dadurch, daß ſie ſpeculativ dabei zu Werke gegangen ſind — nämlich das Speculative iſt, daß die Veränderung gar nicht ſey —: und daß ſie ſo gezeigt haben, daß, ſo wie man das Seyn vorausſetzt, die Veränderung an ſich Widerſpruch iſt, ein Unbegreifliches; denn aus dem Eins, dem Seyn, iſt die Beſtimmung des Negativen, der Vielheit, entfernt. Während wir alſo in unſerer Vorſtellung die Wirklichkeit der endlichen Welt auch gelten laſſen, ſo ſind die Eleaten conſequenter geweſen, indem ſie dahin fortgegangen, daß nur das Eine ſey, und daß das Negative gar nicht ſey; eine Conſequenz, die, wenn wir ſie auch bewundern müſſen, doch eine nicht minder große Abſtraction bleibt.

Skeptiker ſahen darin die Anſicht von der Ungewißheit aller Dinge, und Verſe dieſes Sinnes führt Sextus einige Mal [1] an:

> Keiner hat je was Klares gewußt: noch wird er es jemals
> Wiſſen, was von den Göttern ſowohl ich ſag' als vom Weltall.
> Denn auch wenn's ihm glückte, daß er das Vollkommenſte ſpräche,
> Wüßt' er es ſelbſt doch nicht; denn auf Allem haftet die Meinung.

Sextus verallgemeinernd erklärt dieß in der erſten Stelle ſo: „Wie wenn wir uns vorſtellen, daß in einem Hauſe, worin ſich viel Koſtbarkeiten befinden, Mehrere das Gold bei Nacht ſuchten, ſo würde jeder meinen, er habe das Gold gefunden, aber es doch nicht gewiß wiſſen, wenn er es auch wirklich gefunden hätte. Ebenſo treten die Philoſophen in dieſe Welt, wie in ein großes Haus, die Wahrheit zu ſuchen; wenn ſie auch ſie erreichten, ſo würden ſie doch nicht wiſſen können, ſie erreicht zu haben." Das Xenophaniſche unbeſtimmte Ausdrücken könnte auch nur heißen, daß Keiner das wiſſe, was er (Xenophanes) hier

[1] adv. Math. VII. 47—52; 110—111; VIII. 326; Pyrrh. Hyp. II. 4, §. 18.

bekannt mache. An der zweiten Stelle legt es Sextus so aus, daß „Xenophanes nicht alle Erkenntniß aufhebe, sondern nur die wissenschaftliche und untrügliche: das meinende Wissen aber übrig lasse. Dieß sagt er darin: Auf Allem haftet die Meinung. So daß das Kriterium nach ihm die Meinung, d. h. das Wahrscheinliche ist, nicht das Feste und Sichere; Parmenides aber verdammte die Meinung." Allein consequent, seinem Einen gemäß, ist das Aufheben der Vorstellungen, das er im Vorhergehenden dialektisch thut: allein offenbar sey, Niemand wisse das Wahre, was er hiermit sage; wenn auch solcher Gedanke einem durch den Kopf gegangen, so habe er es nicht gewußt, daß dieß das Wahre sey, sondern es sey für einen Solchen auch nur eine Meinung.

Wir sehen hier in Xenophanes ein gedoppeltes Bewußtseyn: ein reines Bewußtseyn und Bewußtseyn des Wesens, und ein Bewußtseyn der Meinung; jenes war ihm das Bewußtseyn des Göttlichen, und es ist die reine Dialektik, welche gegen alles Bestimmte sich negativ verhält und es aufhebt. Wie er sich daher gegen die sinnliche Welt und die endlichen Gedankenbestimmungen erklärt, so spricht er sich auch am stärksten gegen die mythologischen Vorstellungen der Griechen von den Göttern aus. Er sagt unter Anderem bei Brandis (**Comment. Eleat. P. I. p. 68.**):

Aber wenn Hände nur hätten die Stiere und Löwen erhalten,
Werke der bildenden Kunst, wie Menschen, damit zu vollbringen:
Würden sie, Götterbilder erschaffend, solcherlei Körper
Ihnen verleihn, wie an Wuchs und Gestalt sie selber einhergehn.

Auch schmäht er über des Homer und Hesiodus' Vorstellungen von den Göttern in Versen, die uns Sextus (**adv. Math. IX. 193**) aufbewahrt hat:

Alles haben den Göttern Hesiodus, so wie Homerus,
Angehängt, was Schande und Tadel bei Menschen verdienet,
Stehlen und Ehebrechen und wechselseit'ges Betrügen.

Wie er auf der einen Seite das absolute Wesen so als

das Einfache beſtimmte, das aber, was iſt, durchdringt, und in ihm unmittelbar gegenwärtig iſt: ſo philoſophirt er auf der andern Seite über die Erſcheinungen, worüber uns nur theils Fragmentariſches überliefert iſt, theils haben ſolche phyſikaliſche Meinungen auch kein großes Intereſſe; ſie ſollten auch keine ſpeculative Bedeutung mehr haben, ſo wenig als bei unſern Phyſikern. Wenn er in dieſer Rückſicht ſagt:

Aus der Erde iſt Alles, in ſie geht Alles zurücke,
Alle ja ſind wir aus Erde zugleich und Waſſer entſprungen,
Alſo iſt Alles, was wächſt und entſteht, nur Erde und Waſſer; [1]

ſo hat dieß nicht den Sinn, als ob darin das Weſen, die phyſiſchen Principien, wie in dem Thaletiſchen Waſſer ausgeſprochen ſeyn ſollten, wie Ariſtoteles ausdrücklich ſagt, daß Keiner die Erde als das abſolute Princip angeſehen.

2. Parmenides.

Parmenides iſt eine ausgezeichnete Figur in der Eleatiſchen Schule, und kommt zu beſtimmtern Begriffen, als Xenophanes. Er war nach Diogenes (XI. 21.) aus einem angeſehenen und reichen Geſchlechte zu Elea geboren. Von ſeinem Leben iſt indeſſen wenig bekannt; daß er ein Schüler des Xenophanes geweſen, giebt Ariſtoteles (Met. I. 5.) nur als eine Sage. Sextus Empiricus (adv. Math. VII. 111.) nennt ihn einen Freund (γνώριμος) des Xenophanes. Diogenes Laertius berichtet näher, „er habe den Anarimander gehört, auch den Xenophanes, ſey dieſem jedoch nicht gefolgt" (was nur auf den äußeren Aufenthalt zu gehen ſcheint); „er habe aber mit Aminias, und Diochätes, dem Pythagoreer, gelebt, ſey dieſem mehr gefolgt, und habe ſich auch von jenem, nicht von Xenophanes, zu einem ruhigen Leben bewegen laſſen." Daß ſein Leben überhaupt zwiſchen Xenophanes und Zeno fällt, ſo daß er mit ihnen gleich-

[1] Sext. Empir. adv. Math. X. 313—314; Simplic. in Phys. Arist. p. 41.

zeitig, nur jünger als jener und älter als dieſer war, iſt ausgemacht. Nach Diogenes (IX. 23.) blühte er um die 69. Olympiade (504—501 v. Chr.). Am wichtigſten iſt ſeine Reiſe nach Athen mit Zeno, wo Plato ſie mit Sokrates ſich unterreden läßt. Das iſt im Allgemeinen anzunehmen: was jedoch daran geſchichtlich iſt, iſt nicht auszumitteln. Im Theätet läßt Plato den Sokrates zu der Aufforderung, das Syſtem der Eleaten zu prüfen, ſagen: „Den Meliſſus und die Anderen, welche das All als das ruhende Eine behaupten, ſcheue ich mich hart mitzunehmen, weniger aber, als den Parmenides. Denn dieſer ſcheint mir, um mit Homer zu ſprechen, zugleich ehrwürdig und gediegen; denn ich habe Gemeinſchaft mit dem Mann gehabt, und ſchöne Reden von ihm gehört, als ich noch ganz jung, und er ſchon ſehr alt geweſen.“ [1] Und im Platoniſchen Dialog Parmenides (p. 127. Steph. p. 4. Bekk.), wo die ſich unterredenden Perſonen bekanntlich Parmenides und Sokrates ſind, werden die hiſtoriſchen Umſtände dieſer Zuſammenkunft noch näher beſtimmt: „Parmenides ſey ſchon ſehr alt geweſen, mit ganz grauen Haaren, ſchön von Anſehen, ungefähr fünf und ſechzig Jahr alt, Zeno nahe an vierzig.“ Tennemann (B. I. S. 415.) ſetzt dieſe Reiſe in die 80. Olympiade (460—457 v. Chr.) So ſcheint doch Sokrates, da er Ol. 77, 4 (469 v. Chr.) geboren, immer noch zu jung geweſen zu ſeyn, um ſolche Dialoge, wie Plato ſie angiebt, geführt zu haben; auch gehört die Hauptſache dieſes im Geiſte der Eleatiſchen Schule geſchriebenen Dialogs dem Plato ſelber an. Sonſt wiſſen wir von Parmenides' Lebensverhältniſſen noch, daß er auch bei ſeinen Mitbürgern in Elea in ſehr hohem Anſehen ſtand, deren Wohlſtand vorzüglich den Geſetzen, die Parmenides ihnen gab, zugeſchrieben werden muß. [2] Auch finden wir in dem πίναξ des Cebes (ge-

[1] **Platon. Theaet. p. 183. Steph. (p. 263. ed. Bekk.;) Sophist. p. 217. (p. 127.)**

[2] **Diog. Laert. IX. 23; et Casaubonus ad h. l.**

gen den Anfang) „ein Parmenideiſches Leben“ ſprichwörtlich für ein ſittliches Leben gebraucht.

Es iſt zu bemerken, daß Plato dort, wo beſtimmt von der Eleatiſchen Schule die Rede iſt, gar nicht des Xenophanes, ſondern nur des Meliſſus und Parmenides erwähnt. Daß übrigens ſonſt Plato in einem ſeiner Dialoge dem Parmenides die Hauptrolle giebt, und ihm die erhabenſte Dialektik in den Mund legt, die es je gegeben, dieß gehört noch nicht hierher. Wenn bei Xenophanes durch den Satz, aus Nichts wird Nichts, das Entſtehen und was damit zuſammenhängt oder darauf zurückgeführt werden kann, überhaupt negirt iſt: ſo tritt bei Parmenides der Gegenſatz von Seyn und Nichtſeyn beſtimmter, obgleich noch ohne Bewußtſeyn auf. Sextus Empiricus und Simplicius haben uns nun die bedeutendſten Fragmente aus dem Gedichte des Parmenides aufbehalten; denn auch Parmenides trug ſeine Philoſophie als Gedicht vor. Das erſte lange Fragment bei Sextus (adv. Math. VII. 111.) iſt ein allegoriſcher Eingang zu ſeinem Gedichte von der Natur. Dieſer Eingang iſt majeſtätiſch, zeigt uns die Manier der Zeit, und im Ganzen eine energiſche, heftige Seele, welche mit dem Weſen ringt, es zu faſſen und auszuſprechen. Wir können des Parmenides Philoſophie meiſt mit ſeinen eigenen Worten geben. Der Eingang lautet:

Roſſe, die fort mich trugen, ſo wie ihr Muth ſie beſeelte,
Brachten mich auf die vielgeprieſene Straße der Göttin,
Welche den wiſſenden Mann zu jeglicher Kenntniß hinanführt.
Jungfraun wieſen die Bahn. Es tönt' in den Büchſen der Räder
Heiß die Achſe, als ſchnell herbei des Helios Töchter
Eilten, die Wohnung der Nacht verlaſſend, zum Lichte ſich drängend,
Und mit mächtigen Händen den hüllenden Schleier erhebend.

Die Jungfraun ſollen nach Sextus (adv. Math. VII. 112—113.) die Sinne, des Helios Töchter insbeſondere die Augen ſeyn.

Allbort ſtehen die Thore der Wege der Nacht und des Tages.
Jetzo nahten den großen Pforten die himmliſchen Jungfraun,

Deren doppelte Schlüssel die strafende Dike bewahret.
Dieser redeten zu mit sanften Worten die Mädchen,
Und bewogen sie klug, den eichelförmigen Riegel
Ungesäumt von den Thoren hinwegzuschieben. Doch jene
Oeffneten alsobald die gähnende Weite der Pforten,
Trieben sodann durchs off'ne Thor die Ross' und den Wagen.
Freundlich empfing mich die Göttin, ergriff mit der Hand meine Rechte;
Und zu mir sich wendend, begann sie also die Rede:
O, Du, der unsterblichen Lenkern und Rossen gesellet,
Kamst hierher in meinen Pallast, sey, Jüngling, willkommen.
Denn kein böses Geschick hat dieses Pfads Dich geführet
(Wahrlich, er liegt weitab von den Bahnen der sterblichen Menschen),
Sondern Themis und Dike. Nun sollst Du auch Alles erkunden,
Was das unwankende Herz der überredenden Wahrheit,
Was der Sterblichen Meinungen sind, auf die nicht zu trauen.
Aber von solcherlei Weg' halt' fern die forschende Seele.
Laß auf diesem Wege die vielversuchte Gewohnheit
Nicht Dich zwingen, dem unbedachtsamen Auge zu folgen,
Oder dem schallenden Ohr und der Zung'. Du erwäge bedächtig
Nur mit Deiner Vernunft die Lehre, die vielfach geprüfte,
Die ich verkünden Dir will. Denn es fehlt allein die Begierde
Ihres Wegs.

Hierauf entwickelt die Göttin nun Alles: das doppelte Wissen α) des Denkens, der Wahrheit, und β) der Meinung, als die zwei Theile des Gedichts. In einem andern Fragmente bei Simplicius zu Aristoteles' Physik (p. 25; 19, a) und bei Proklus zum Timäus (p. 29. b), ist uns der Hauptheil dieser Unterweisung aufbehalten: „Vernimm," spricht die Göttin, „welches die beiden Wege des Wissens sind. Der eine, daß nur das Seyn, und daß nicht ist das Nichtseyn, dieß ist der Ueberzeugung Pfad, auf ihm ist die Wahrheit. Der andere, daß das Seyn nicht ist, und daß nothwendig das Nichtseyn, von diesem sage ich Dir, daß er der ganz unvernünftige Weg ist; denn das Nichtseyn kannst Du nicht erkennen, noch erreichen, noch aussprechen." Das Nichts verkehrt sich in der That in Etwas, indem es gedacht oder gesagt wird; wir sagen Etwas, denken Etwas, wenn wir das Nichts denken und sagen wollen. „Es ist nothwendig, daß das Sagen und das Denken das Seyende ist; denn das Seyn ist, aber das Nichts ist gar nicht." Dieß

iſt die kurze Beſtimmung, und in dieß Nichts fällt die Negation überhaupt, in concreterer Form die Grenze, das Endliche, die Beſchränktheit; **determinatio est negatio**, iſt der große Satz des Spinoza. Parmenides ſagt, welche Form auch das Negative annehmen mag, es iſt gar nicht. Das Nichts für das Wahre zu halten, iſt „der Weg des Irrthums, auf dem die nichts wiſſenden doppelköpfigen Sterblichen umherſchweifen. Rathloſigkeit in ihren Gemüthern lenkt den irrenden Sinn. Sie werden als Taube und ſtaunende Blinde, als verwirrte Horden getrieben, welche das Seyn und das Nichtſeyn für daſſelbe halten, und dann wieder nicht für daſſelbe;" der Irrthum iſt, ſie mit einander zu verwechſeln, ihnen denſelben Werth zu geben: oder ſie zu unterſcheiden, als ob das Nichtſeyende das Begrenzte überhaupt wäre. „So windet ihrer Aller Weg ſich in ſich ſelbſt wieder zurück;" er iſt eine ſich beſtändig widerſprechende, ſich auflöſende Bewegung: der menſchlichen Vorſtellung gelte jetzt dieß für das Weſen, jetzt ſein Gegentheil, und dann wieder eine Vermiſchung von Beiden.

Simplicius zur Phyſik des Ariſtoteles (p. 17. a; 31, 19.) führt ferner an: „Die Wahrheit iſt aber nur das Iſt: dieß iſt unerzeugt und unvergänglich, ganz, Eines Geſchlechts (*μονογενές*), unbewegt und ohne Ende; es war nicht, noch wird es ſeyn, ſondern jetzt iſt Alles zugleich. Denn welche Geburt wollteſt für daſſelbe Du ſuchen? Wie und woher ſollte es vermehrt ſeyn? Daß aus dem Nichtſeyenden, werde ich Dir nicht erlauben, weder zu ſagen noch zu denken; denn es iſt weder ſagbar noch denkbar, daß das Iſt nicht iſt. Welche Nothwendigkeit hätte ſpäter oder früher es aus dem Nichts anfangen laſſen? So muß es durchaus nur ſeyn, oder nicht: noch wird die Stärke der Ueberzeugung jemals aus dem Nichtſeyenden etwas Anderes entſtehen laſſen. So iſt Entſtehen verſchwunden, und Untergang unglaublich. Das Seyn iſt nicht trennbar, denn es iſt ganz ſich ſelbſt gleich; es iſt nicht irgendwo mehr, ſonſt hinge

es nicht zuſammen: noch weniger, ſondern Alles iſt voll vom Seyenden. Das All iſt Ein Zuſammenhang, denn Seyendes fließt mit dem Seyenden zuſammen; es iſt unveränderlich, und ruht feſt in ſich ſelbſt: die ſtarke Nothwendigkeit hält es in den Banden der Grenze. Daher kann man nicht ſagen, es ſey unvollendet; denn es iſt ohne Mangel, aber nichtſeyend entbehrte es Alles." Dieſes Seyn iſt nicht das Unbeſtimmte (ἄπειρον), da es in den Schranken der Nothwendigkeit gehalten iſt: wie denn Ariſtoteles dem Parmenides das Begrenzen zuſchreibt. Grenze iſt ein Ausdruck, bei dem es unbeſtimmt bleibt, in welchem Sinne er zu nehmen; bei Parmenides iſt dieß abſolut Begrenzende aber als δίκη die ſchlechthin in ſich beſtimmte abſolute Nothwendigkeit: und es iſt von Wichtigkeit, daß er über den wüſten Begriff des Unendlichen hinausgegangen. „Das Denken und das, um weswillen der Gedanke iſt, iſt daſſelbe. Denn nicht ohne das Seyende, in welchem es ſich ausſpricht (ἐν ᾧ πεφατισμένον ἐστίν), wirſt du das Denken finden; denn es iſt nichts und wird nichts ſeyn, außer dem Seyenden." Das iſt der Hauptgedanke. Das Denken producirt ſich; und was producirt wird, iſt ein Gedanke. Denken iſt alſo mit ſeinem Seyn identiſch; denn es iſt nichts außer dem Seyn, dieſer großen Affirmation. Plotin, indem er (V. Ennead. I. 8.) dieß letzte Fragment anführt, ſagt, „daß Parmenides dieſe Anſicht ergriff, inſofern er das Seyende nicht in den ſinnlichen Dingen ſetzte; denn das Seyn mit dem Denken identificirend, behauptete er es als unveränderlich." Die Sophiſten folgerten daraus: „Alles iſt Wahrheit, es giebt keinen Irrthum; denn Irrthum iſt das Nichtſeyende, das nicht zu denken iſt."

Indem hierin die Erhebung in das Reich des Ideellen zu ſehen iſt, ſo hat mit Parmenides das eigentliche Philoſophiren angefangen; Ein Menſch macht ſich frei von allen Vorſtellungen und Meinungen, ſpricht ihnen alle Wahrheit ab, und ſagt, nur die Nothwendigkeit, das Seyn iſt das Wahre. Dieſer An-

fang iſt freilich noch trübe und unbeſtimmt, und es iſt nicht weiter zu erklären, was darin liegt; aber gerade dieß Erklären iſt die Ausbildung der Philoſophie ſelbſt, die hier noch nicht vorhanden iſt. Damit verband ſich die Dialektik, daß das Veränderliche keine Wahrheit habe; denn wenn man dieſe Beſtimmungen nimmt, wie ſie gelten, ſo kommt man auf Widerſprüche. Ferner haben wir bei Simplicius (in Arist. Phys. p. 27, b; 31, b.) bildliche Darſtellungen des Parmenides: „Weil die äußerſte Grenze des Seyns vollkommen iſt, ſo iſt es von allen Seiten her der Maſſe einer wohlkreiſenden Kugel gleich, von der Mitte her allenthalben ſich in Gleichgewicht haltend; denn es darf nicht um etwas größer oder kleiner hier oder dort ſeyn. Denn es iſt kein Nichtſeyendes, das ihm wehrte, zum Gleichen hinzudringen," zur Einheit mit ſich ſelbſt zu kommen; „und es iſt kein Seyendes, wo es leer vom Seyenden wäre, hier mehr, dort minder. Weil das All ohne Mangel iſt, ſo iſt es allenthalben auf dieſelbe Weiſe ſich gleich in ſeinen Beſtimmungen." Plotin am angeführten Orte ſagt: „Er vergleiche das Seyn mit der Kugelgeſtalt, da es Alles in ſich begreife, und das Denken nicht außerhalb deſſelben, ſondern in ihm enthalten ſey." Und Simplicius: „Man müſſe ſich nicht wundern; denn wegen der poetiſchen Haltung halte er ſich auch an eine mythologiſche Fiction (πλάσματος)" Uns fällt dabei ſogleich ein, daß die Kugel begrenzt, überdieß im Raume iſt, und daher ein Anderes darüber ſeyn muß: dann iſt der Begriff der Kugel doch die Gleichheit des Verhaltens von Unterſchiedenem, ungeachtet eben die Ununterſchiedenheit ausgedrückt werden ſollte; alſo iſt dieß kein conſequentes Bild.

Dieſer Lehre der Wahrheit fügt nun Parmenides noch die Lehre der menſchlichen Meinungen, das täuſchende Syſtem der Welt hinzu. Nach Simplicius zu Ariſtoteles' Phyſik (p. 7, b; 39, a.) ſagt er: „Die Menſchen ſetzten zwei Formen in ihren

Meinungen, deren die eine nicht seyn sollte, und worin sie sich geirrt haben; sie stellen sie einander an Gestalt und Zeichen, getrennt von einander, entgegen. „Das Eine, das ätherische Feuer der Flamme, ganz fein, mit sich selbst durchaus identisch, aber nicht mit dem Andern identisch, sondern auch jenes für sich: gegenüber das Nächtliche, oder das dichte und schwere Wesen." Von jenem wird Wärme, Weichheit, Leichtigkeit, von diesem das Kalte ausgesagt. „Aber da Alles Licht und Nacht genannt wird, und die Bestimmungen derselben den einen und den andern Dingen zukommen: so ist Alles zugleich erfüllt von Licht und dunkler Nacht, die Beide gleich sind, da Nichts ohne Beide ist;" wie Aristoteles (Met. I. 3 und 5.) und die anderen Geschichtsschreiber dem Parmenides einmüthig dieß zuschreiben, daß er für das System der erscheinenden Dinge zwei Principe aufstelle, das Warme und das Kalte, durch deren Verbindung Alles ist. Das Licht, das Feuer ist als das Thätige, Belebende: die Nacht, das Kalte, als das Leidende bestimmt.

Parmenides spricht auch auf Pythagoreische Weise — wie ihn denn auch Strabo einen *ἀνὴρ Πυθαγορεῖος* nannte — in folgender, auch mythologischer Vorstellung: „Es seyen Kronen über einander geflochten, von denen immer die eine aus dem Undichten, die andere aus dem Dichten sey, zwischen welchen andere, die aus Licht und Finsterniß gemischt seyen, sich befänden. Die engeren seyen aus unreinem Feuer, die über ihnen aber aus Nacht, durch welche die Kraft der Flamme geht. Was sie aber alle zusammenhalte, sey ein Festes, wie eine Mauer, unter welchem eine feurige Krone sey: und die mittelste der undichten wiederum eine feurige. Die mittelste unter den gemischten aber sey die Göttin, die Alles regiert, der Vertheiler (*κληροῦχος*), die Dike und die Nothwendigkeit. Denn sie sey von aller irdischen Erzeugung und Vermischung das Princip, welches das Männliche mit dem Weiblichen und umgekehrt sich zu vermischen treibt; sie habe den Amor sich zum Gehülfen

angenommen, und als den erſten aller Götter ihn erzeugt. Die Luft ſey eine Abſcheidung (ἀναπνοή) der Erde, das Ausathmen des Feuers die Sonne und die Milchſtraße, aus Luft und Feuer gemiſcht der Mond" u. ſ. w. [1]

Es bleibt nun noch übrig, die Art und Weiſe anzugeben, wie Parmenides die Empfindung und das Denken erklärte; was allerdings zunächſt als Materialismus erſcheinen könnte. Theophraſt [2] bemerkt nämlich in dieſer Hinſicht: „Parmenides hat gar nichts Näheres hierüber beſtimmt, ſondern nur daß, da es zwei Elemente gebe, die Erkenntniß nach dem Ueberwiegen des einen oder des andern beſtimmt ſey; denn jenachdem das Warme oder das Kalte überwiege, werde der Gedanke ein anderer: beſſer und reiner ſey der durch das Warme, doch bedürfe auch er noch eines gewiſſen Ebenmaßes.

Denn wie Jeglichem bleibt in den irrenden Gliedern die Miſchung,
Alſo iſt auch der Verſtand den Menſchen geſellt; da daſſelbe,
Was ſich im Menſchen beſinnt, zugleich der Glieder Natur iſt,
Allen ſowohl als dem All; denn das Meiſte ja iſt der Gedanke.

So nimmt er alſo Empfinden und Denken als daſſelbe, und läßt Gedächtniß und Vergeſſen aus dieſen durch die Miſchung entſtehen; wenn ſie ſich aber in der Miſchung gleich kommen, ob dieß das Denken ſey oder nicht, und welcher Zuſtand dieß ſey, das läßt er unbeſtimmt. Daß er aber auch dem Entgegengeſetzten an und für ſich Empfindung zuſchrieb, iſt klar, indem er ſagt: Das Todte empfinde nicht das Licht, das Warme und die Stimme, weil ihm das Feuer fehlt; es empfinde aber das Kalte, die Stille und das Entgegengeſetzte, und überhaupt habe jedes Seyende eine gewiſſe Erkenntniß." In der That iſt dieſe Anſicht des Parmenides aber vielmehr das Gegentheil des

[1] Plutarch. De plac. phil. II. 7; Euseb. XV. 38; Stob. Ecl. Phys. c. 23, p. 482—484; Simplicius in Arist. Phys. p. 9, a; 7, b; Arist. Met. I. 4; Brandis Comment. Eleat., p. 162

[2] De sensu, p. 1. ed. Steph. 1557. (citante Füllehorn p. 92).

Materialismus; denn dieser besteht darin, die Seele aus Theilen, unabhängigen Kräften (das hölzerne Pferd der Sinne) zusammenzusetzen.

3. Melissus.

Es ist wenig von dem Leben des Melissus zu sagen: Diogenes Laertius (IX. 24.) nennt ihn einen Schüler des Parmenides, allein dieß Schüler-Seyn ist etwas Unbestimmtes; es wird ebenso von ihm angegeben, daß er mit Heraklit umgegangen. Er war ein Samier, wie Pythagoras, sonst ein angesehener Staatsmann unter seinem Volke; es wird von Plutarch (in Pericle, 26.) angeführt, daß er, als Admiral der Samier, in einer Schlacht einen Sieg über die Athener davon getragen habe. Er blühte um die 84. Olympiade (444 v. Chr.)

Auch in Ansehung seiner Philosophie ist wenig von ihm zu bemerken; Aristoteles, wo er seiner erwähnt, erwähnt ihn immer mit Parmenides zusammen, als ihm gleich in seinen Gedanken. Von seiner prosaischen Schrift über die Natur hat Simplicius zu Aristoteles Physik (p. 7. sqq.) uns mehrere Fragmente erhalten, welche dieselben Gedanken und Argumentationen, wie des Parmenides, nur zum Theil etwas ausgeführter zeigen. Es wäre die Frage, ob das Räsonnement, worin gezeigt wird, daß die Veränderung nicht ist oder sich widerspreche, welches bei Aristoteles, in seinem lückenhaften und an einzelnen Stellen höchst corrupten Werke über Xenophanes, Zeno und Gorgias (c. 1.), dem Xenophanes zugeschrieben wird, nicht dem Melissus angehöre. [1]

Da der Anfang fehlt, worin gesagt ist, wessen Räsonnement es ist, so sind nur Vermuthungen für Xenophanes. Die Schrift fängt mit den Worten an: „Er sagt," ohne daß ein

[1] In der That, da die Vergleichung dieses Räsonnements mit den Fragmenten des Melissus, die uns Simplicius (in Arist. Physica und De coelo) aufbewahrt hat, diese Vermuthung außer Zweifel setzt: so mußte der Herausgeber dasselbe hierher ziehen, wiewohl Hegel es, wenn er die Eleaten getrennt darstellte, beim Xenophanes vortrug.

Name genannt wäre. Es kommt alſo allein auf die Ueberſchrift an, ob Ariſtoteles die Philoſophie des Xenophanes vorträgt; und da iſt zu bemerken, daß andere Handſchriften andere Ueberſchriften haben. Ja, es wird in dieſer Schrift (c. 2.) eine Meinung von Xenophanes ſo erwähnt, daß es ſcheinen ſollte, als ob, wenn das Vorhergehende, von Ariſtoteles Angeführte er dem Xenophanes zuſchriebe, er anders davon ſprechen würde. Es iſt möglich, daß Zeno gemeint iſt, wie die Inſchrift auch häufig lautet. Es iſt eine in der Form gebildetere Dialektik und mehr Reflexion darin, als, nach den Verſen, nicht nur von Xenophanes, ſondern ſelbſt von Parmenides zu erwarten iſt. Da Ariſtoteles ausdrücklich ſagt, Xenophanes habe noch nichts deutlich beſtimmt: ſo iſt das gebildete Räſonnement, welches im Ariſtoteles enthalten iſt, wohl dem Xenophanes abzuſprechen; wenigſtens iſt ſoviel gewiß, daß Xenophanes ſelbſt ſeine Gedanken noch nicht ſo geordnet und beſtimmt auszuſprechen wußte, als ſie hier angegeben ſind. Dort heißt es nun:

„Wenn etwas iſt, ſo iſt es ewig, (ἀΐδιον).“ Ewig iſt ein ungeſchickter Ausdruck, denn wir denken gleich dabei an Zeit, miſchen Vergangenheit und Zukunft hinein, als eine unendlich lange Zeit; aber davon iſt die Rede, dieß ἀΐδιον ſey das Sichſelbſtgleiche, Unſinnliche, Unwandelbare, rein Gegenwärtige, ohne daß eine Zeitvorſtellung hereinkomme. Es iſt, Entſtehen und Veränderung iſt ausgeſchloſſen; wenn es entſtände, ſo entſtände es aus dem Nichts oder aus dem Seyn. „Es iſt unmöglich, daß Etwas aus dem Nichts entſtehe. Möge nun Alles entſtanden ſeyn oder nur nicht Alles ewig ſeyn, in beiden Fällen würde es aus dem Nichts entſtehen. Denn wenn Alles entſtanden wäre, ſo würde vorher Nichts geweſen ſeyn. Wenn nur Einiges das Seyende wäre, aus welchem das Uebrige entſpränge, ſo würde das Eins mehr und größer werden. Aber das Mehr und Größere würde ſo aus dem Nichts ſeiner ſelbſt entſtehen; denn im Wenigern iſt nicht ſein Mehr, noch im Kleinern ſein

Größeres enthalten." — Simplicius zur Physik des Aristoteles (p. 22. b.) fügt hinzu: „Ebenso wenig kann Etwas aus dem Seyenden entstehen; denn das Seyende ist ja schon, entsteht also nicht erst aus dem Seyenden." — „Als ewig ist das Seyende auch unbegrenzt, da es keinen Anfang hat, aus dem es wäre, noch ein Ende, worein es aufhörte. Das unendliche All ist Eines; denn wenn Zwei oder Mehrere wären, so würden sie einander begrenzen," also einen Anfang und Ende haben; das Eine wäre das Nichts des Andern, und käme aus diesem Nichts her. „Dieß Eine ist sich selbst gleich; denn wenn Ungleiches wäre, so wäre nicht mehr das Eins, sondern Viele gesetzt. Dieß Eine ist ebenso unbeweglich; denn es bewegt sich nicht, da es nicht in Etwas übergeht. Uebergehend aber würde es sich in das Volle, oder in das Leere bewegen müssen: in das Volle nicht, dieß ist unmöglich; in das Leere ebensowenig, denn dieß ist das Nichts. Das Eins ist darum ebenso schmerzlos und gesund, nicht in Stellung oder Gestalt sich verändernd, noch sich mit Anderem vermischend. Denn alle diese Bestimmungen schlössen in sich, daß das Nichtseyende entstehe, und das Seyende vergehe; was unmöglich ist." Es ist also auch hier der Widerspruch aufgezeigt, wenn man von Entstehen und Vergehen spricht.

Diesem Wahren und dieser Wahrheit setzt nun Melissus die Meinung entgegen. Die im Wesen vertilgte Veränderung und Vielheit tritt auf die andere Seite, in das Bewußtseyn, als in ein Meinendes; es ist nothwendig, dieß zu sagen, wenn nur die negative Seite, das Aufheben dieser Momente, das prädicatlose Absolute festgehalten wird. „In der sinnlichen Anschauung sey das Gegentheil für uns vorhanden, nämlich eine Menge von Dingen, ihre Veränderung, ihr Entstehen und Vergehen, und ihre Vermischung. Dadurch tritt nun jenes erste Wissen neben dieses zweite, welches ebenso viel Gewißheit für das gemeine Bewußtseyn hat, als das erste." Melissus scheint für

das Eine oder das Andere nicht entschieden zu haben: sondern, schwebend zwischen Beiden, darauf das Erkennen der Wahrheit eingeschränkt zu haben, daß überhaupt zwischen zwei entgegengesetzten Wissen die wahrscheinlichere Meinung vorzuziehen sey, aber daß dieß Vorgezogene selbst nur für die stärkere Meinung, nicht für Wahrheit anzusehen sey. So drückt sich Aristoteles über ihn aus.

Wenn dann Aristoteles dieß Bestimmte in Ansehung des Unterschiedes seiner Philosophie von der des Parmenides angiebt, daß erstens Parmenides das Eins als Wesen des Gedankens, Melissus als Materie aufzufassen scheine: so ist zu bemerken, daß eben im reinen Wesen, Seyn oder Eins, dieser Unterschied hinwegfällt. Es ist sowohl reine Materie als reiner Gedanke (wenn ich von diesem Unterschiede spreche) für Parmenides und Melissus selbst nicht vorhanden, sondern aufgehoben; und es müßte nur in der Weise ihres Ausdrucks seyn, wodurch der Eine, nach Aristoteles' Bemerkung (Phys. I. 2), wegen seiner rohern Behandlungsweise (*μᾶλλον φορτικός*), es mehr so aufgefaßt zu haben scheinen könnte. Besteht zweitens ihr Unterschied darin, daß Parmenides das Eine als begrenzt bestimmt habe, Melissus aber als unbegrenzt: so widerspräche dieß Begrenztseyn des Eins in der That unmittelbar der Philosophie des Parmenides; denn da die Grenze das Nichtseyn des Seyns ist, so setzte er das Nichtseyn. Allein wenn Parmenides von Grenze spricht, so sehen wir überhaupt, daß seine poetische Sprache nicht überall bestimmt ist; dann aber ist Grenze, als reine Grenze, selbst einfaches Seyn und absolute Negativität, worin alles Andere, was sonst gesagt und gesetzt wird, aufgehoben ist. Die Nothwendigkeit, als diese reine Negativität und Bewegung in sich selbst, obgleich unbewegter Gedanke, ist absolut an ihr Gegentheil gebunden. Drittens könnte man sagen, daß Parmenides eine Wissenschaft der Meinung oder Wirklichkeit zugleich aufstellte, der also das Seyn als Wesen für den Gedanken mehr entgegen stände, als bei Melissus.

4. Zeno.

Zeno's Eigenthümlichkeit iſt die Dialektik, die eigentlich mit ihm erſt anfängt; er iſt der Meiſter der Eleatiſchen Schule, in welchem das reine Denken derſelben zur Bewegung des Begriffs in ſich ſelbſt, zur reinen Seele der Wiſſenſchaft wird. Nämlich in den bisherigen Eleaten ſehen wir nur den Satz: „Das Nichts hat keine Realität, iſt gar nicht; und was Entſtehen und Vergehen heißt, fällt alſo hinweg.“ Hingegen bei Zeno ſehen wir zwar auch eben ſolch' Setzen des Einen, und Aufheben deſſen, was ihm widerſpricht; aber wir ſehen zugleich nicht mit dieſer Behauptung anfangen, ſondern die Vernunft den Anfang damit machen, ruhig in ſich ſelbſt an demjenigen, was als ſeyend geſetzt wird, ſeine Vernichtung aufzuzeigen. Parmenides behauptete: „Das All iſt unveränderlich, denn in der Veränderung wäre das Nichtſeyn deſſen geſetzt, was iſt; aber es iſt nur Seyn, im Satz, Nichtſeyn iſt, widerſpricht ſich Subject und Prädicat.“ Zeno hingegen ſagte: „Setzt eure Veränderung; an ihr als Veränderung iſt das ihr Nichts, oder ſie iſt nichts.“ Dabei war Jenem Veränderung: beſtimmte, erfüllte Bewegung. Zeno ſprach und wandte ſich gegen die Bewegung als ſolche, oder die reine Bewegung: „Das reine Seyn iſt nicht Bewegung, es iſt vielmehr das Nichts der Bewegung.“ Beſonders merkwürdig ſehen wir in Zeno das höhere Bewußtſeyn, daß Eine Beſtimmung negirt wird, dieſe Negation ſelbſt wieder eine Beſtimmung iſt, und dann in der abſoluten Negation nicht Eine Beſtimmung, ſondern beide entgegengeſetzte negirt werden müſſen. Dieß ahnet Zeno; und weil er vorausſah, daß Seyn das Gegentheil des Nichts iſt, ſo negirt er von dem Einen das, was vom Nichts geſagt werden müßte. Aber ebenſo müßte es auch mit dem Uebrigen geſchehen. Dieſe höhere Dialektik finden wir bei Plato in ſeinem Parmenides; hier bricht dieß nur von einigen Beſtimmungen hervor, nicht von den Beſtimmungen des Einen und des Seyns ſelbſt. Das höhere Bewußtſeyn iſt das Bewußtſeyn über die Nichtig-

keit des Seyns ebenſo, als eines Beſtimmten gegen das Nichts, theils in Heraklit und dann in den Sophiſten; es bleibt damit keine Wahrheit, kein Anſichſeyendes, ſondern nur das Für-ein-Anderes iſt, oder die Gewißheit des einzelnen Bewußtſeyns, und die Gewißheit als Widerlegung, d. h. die negative Seite der Dialektik.

Zeno war, nach Diogenes Laertius (IX. 25.), ebenfalls ein Eleate; er iſt der jüngſte, und hat beſonders im Umgang mit Parmenides gelebt. Dieſer gewann ihn ſehr lieb, und nahm ihn an Sohnes ſtatt an; ſein eigentlicher Vater hieß Teleutagoras. Er ſtand nicht nur in ſeinem Staat bei ſeinem Leben ſehr in Achtung, ſondern war auch allgemein berühmt und beſonders als Lehrer geachtet; Plato erwähnt von ihm, aus Athen und andern Orten ſey Männer zu ihm gekommen, um ſich ſeiner Bildung zu übergeben.[1] Es wird ihm von Diogenes (XI. 28.) als ſtolze Selbſtgenügſamkeit angerechnet, daß er (außer der Reiſe nach Athen) ſeinen Aufenthalt fortdauernd in Elea hatte, und nicht längere Zeit in dem großen und mächtigen Athen lebte, um dort Ruhm einzuerndten. Beſonders berühmt machte ſeinen Tod die Stärke ſeiner Seele in den ſehr verſchiedenen Erzählungen, daß er einen Staat (man weiß nicht, ob ſein Vaterland Elea, oder in Sicilien) von ſeinem Tyrannen (deſſen Name verſchiedentlich, überhaupt aber der nähere geſchichtliche Zuſammenhang nicht berichtet wird) auf folgende Weiſe mit Aufopferung ſeines Lebens befreit habe. Er ſey nämlich eine Verſchwörung, den Tyrannen zu ſtürzen, eingegangen, dieſe aber verrathen worden. Als ihn der Tyrann nun im Angeſichte des Volks auf alle Weiſe foltern ließ, um ihm das Geſtändniß der Mitverſchwornen auszupreſſen, und ihn nach den Feinden des Staats fragte: ſo habe Zeno zuerſt dem Tyrannen alle Freunde des Tyrannen als Theilnehmer angegeben, und dann den Tyrannen ſelbſt als die Peſt des Staates genannt. So haben die gewaltigen Ermahnungen oder

[1] cf. Plat. Parmenid. pag. 126 — 127, Steph. (pag. 3 — 5. Bekk.)

auch die entſetzlichen Martern und der Tod des Zeno die Bürger aufgebracht und ihnen den Muth erhoben, über den Tyrannen herzufallen, denſelben zu tödten, und ſich zu befreien. Verſchieden wird beſonders die Weiſe des letzten Auftritts, jene heftige und wüthende Weiſe des Sinnes, erzählt. Er habe ſich geſtellt, als ob er dem Tyrannen noch etwas ins Ohr ſagen wollen, ihn dann in das Ohr gebiſſen, und ſo feſtgehalten, bis er von den Andern todtgeſchlagen worden. Andere berichten, er habe ihn mit den Zähnen bei der Naſe gepackt: Andere, er habe, als ihm auf jene Antwort die größten Martern angethan worden, ſich die Zunge abgebiſſen und ſie dem Tyrannen ins Geſicht geſpien, um ihm zu zeigen, daß er nichts von ihm herausbringen könne; er ſey dann in einem Mörſer zerſtampft worden. [1]

Es iſt ſchon erinnert worden, daß Zeno die ſehr wichtige Seite hat, Urheber der wahrhaft objectiven Dialektik zu ſeyn. Alſo Xenophanes, Parmenides, Meliſſus legen den Satz zum Grunde: „Nichts iſt Nichts, das Nichts iſt gar nicht, oder das Gleiche iſt das Weſen;“ d. h. ſie ſetzten eins der entgegengeſetzten Prädicate als das Weſen. Wo ſie nun in einer Beſtimmung das Entgegengeſetzte antreffen, ſo heben ſie dieſe Beſtimmung hiermit auf; aber ſo hebt ſich dieſe nur durch ein Anderes, durch mein Feſtſetzen auf, durch die Unterſcheidung, die ich mache, daß Eine Seite das Wahre, die andere das Nichtige ſey. Es wird von einem beſtimmten Satze ausgegangen; die Nichtigkeit des Entgegengeſetzten erſcheint nicht an ihm ſelbſt, nicht daß es ſich ſelbſt aufhebt, d. h. daß es einen Widerſpruch in ihm hat. Ich ſetze z. B. etwas feſt, daß es das Nichtige: zeige dann nach der Vorausſetzung dieß an der Bewegung auf; und es folgt alſo, daß ſie das Nichtige iſt. Aber ein anderes Bewußtſeyn ſetzt jenes nicht feſt; jenes erkläre ich für unmittelbar wahr, der An-

[1] Diog. Laërt. IX. 26—27, et Menag. ad h. l.; Valer. Max. III. 3. ext. 2—3.

dere hat das Recht, etwas Anderes als unmittelbar wahr feſtzuſetzen, nämlich Bewegung. Wie das der Fall zu ſeyn pflegt, wenn Ein philoſophiſches Syſtem das andere widerlegt, daß das erſte zum Grunde gelegt wird und man aus dieſem heraus gegen das andere kämpft. So iſt ſich die Sache leicht gemacht, wenn man ſagt: „Das andere hat keine Wahrheit, weil es nicht mit dem meinen übereinſtimmt;" das andere hat eben das Recht, ſo zu ſagen. Es hilft nicht, daß ich mein Syſtem oder meinen Satz beweiſe, und dann ſchließe: alſo iſt der entgegengeſetzte falſch; für dieſen anderen Satz erſcheint jener immer als etwas Fremdes, als ein Aeußeres. Das Falſche muß nicht durch ein Anderes, nicht darum als unwahr dargethan werden, weil das Entgegengeſetzte wahr iſt, ſondern an ihm ſelbſt; dieſe vernünftige Einſicht ſehen wir in Zeno erwachen.

In Plato's Parmenides (p. 127—128. Steph.; p. 6—7. Bekk.) iſt dieſe Dialektik ſehr gut beſchrieben, indem Plato den Sokrates darüber ſagen läßt: „Daß Zeno in ſeiner Schrift im Grunde daſſelbe behaupte, was Parmenides, daß Alles Eins iſt, durch eine Wendung aber uns täuſchen wolle, daß er ſcheine etwas Neues zu ſagen. Parmenides zeige nämlich in ſeinen Gedichten, daß Alles Eins iſt, Zeno dagegen zeige, daß das Viele nicht ſey." Zeno erwiedert: „Er habe dieß vielmehr gegen diejenigen geſchrieben, welche den Satz des Parmenides lächerlich zu machen ſuchen, indem ſie zeigen, welche Lächerlichkeiten und Widerſprüche gegen ſich ſelbſt aus ſeiner Behauptung ſich ergeben; er habe alſo diejenigen bekämpft, die von dem Vielen das Seyn ausſagen, um zu zeigen, daß hieraus viel Ungereimteres folge, als aus dem Satze des Parmenides." Das iſt die nähere Beſtimmung der objectiven Dialektik, worin wir den einfachen Gedanken nicht mehr ſich für ſich feſtſetzen, ſondern erſtarkt, den Krieg in Feindes Land ſpielen ſehen. Dieſe negative Seite hat die Dialektik im Bewußtſeyn Zenos; aber ſie iſt auch von ihrer poſitiven Seite zu betrachten.

Nach der gewöhnlichen Vorstellung von der Wissenschaft, wo Sätze Resultat des Beweises sind, ist der Beweis die Bewegung der Einsicht, eine Verbindung durch Vermittelung. Die Dialektik überhaupt ist: α) äußerliche Dialektik, worin diese Bewegung vom Zusammenfassen dieser Bewegung unterschieden ist; β) nicht eine Bewegung nur unserer Einsicht, sondern ein Beweisen aus dem Wesen der Sache selbst, d. h. dem reinen Begriffe des Inhalts. Jene ist eine Manier, Gegenstände so zu betrachten, daß man Gründe und Seiten daran aufzeigt, wodurch man Alles, was sonst als fest gilt, wankend macht; es können dann auch ganz äußerliche Gründe seyn, und wir werden bei den Sophisten mehr von dieser Dialektik sprechen. Die andere Dialektik ist aber die immanente Betrachtung des Gegenstandes: er wird für sich genommen, ohne Voraussetzung, Idee, Sollen, nicht nach äußerlichen Verhältnissen, Gesetzen, Gründen; man setzt sich ganz in die Sache hinein, betrachtet den Gegenstand an ihm selbst, und nimmt ihn nach den Bestimmungen, die er hat. In dieser Betrachtung zeigt er dann von sich selbst auf, daß er entgegengesetzte Bestimmungen enthält, sich also aufhebt; diese Dialektik finden wir vornehmlich bei den Alten. Die subjective Dialektik, welche aus äußerlichen Gründen räsonnirt, ist dann billig, indem sie zugiebt: „Im Rechten ist auch Unrichtiges, und im Falschen auch Wahres." Die wahrhafte Dialektik läßt an ihrem Gegenstande gar nichts übrig, so daß er nur nach Einer Seite mangelhaft sey; sondern er löst sich nach seiner ganzen Natur auf. Das Resultat dieser Dialektik ist Null, das Negative; das Affirmative darin kommt noch nicht vor. Dieser wahrhaften Dialektik kann das zugesellt werden, was die Eleaten gethan haben. Es ist bei ihnen aber noch nicht die Bestimmung und das Wesen des Auffassens weit gediehen; sondern sie sind dabei stehen geblieben, daß durch den Widerspruch der Gegenstand ein Nichtiges ist.

Zeno's Dialektik der Materie ist bis auf den heutigen

Tag unwiderlegt; man iſt noch nicht darüber hinausgekommen, und läßt die Sache im Unbeſtimmten liegen. Simplicius zur Phyſik des Ariſtoteles (p. 30.) ſtellt ſie folgendermaßen dar: „Zeno beweiſt, daß wenn Vieles iſt, ſo iſt es groß und klein; Groß, ſo ſey das Viele unendlich, der Menge nach" (über die Vielheit, als gleichgültige Grenze, muß hinausgegangen werden ins Unendliche, — was aber unendlich, iſt nicht mehr groß, nicht mehr Vieles, ſondern das Negative der Vielen;) „Klein, ſo daß ſie keine Größe haben," als Atomen. „Hier zeigt er, daß, was keine Größe, noch Dicke, noch Maſſe habe, auch gar nicht wäre. Denn wenn es zu einem Andern hinzugeſetzt würde, ſo würde es daſſelbe nicht vermehren: wenn es nämlich keine Größe habe und hinzukomme, ſo könne es der Größe des Andern nichts zuſetzen, ſomit ſey das Hinzugekommene Nichts. Ebenſo wenn es weggenommen werde, ſo werde das Andere nicht dadurch vermindert; es ſey alſo Nichts. Wenn das Seyende iſt, ſo hat nothwendig Jedes Größe und Dicke, iſt außereinander, eins ſteht von dem Andern ab: und von dem Weitern (περὶ τοῦ πρόσχοντος) gilt daſſelbe; denn auch dieß hat Größe, und in ihm iſt gegeneinander Verſchiedenes (προέξει αὐτοῦ τι). Es iſt aber daſſelbe etwas einmal ſagen, und es immer ſagen; nichts von ihm wird ein Letztes ſeyn, noch wird nicht ſeyn ein Anderes zu einem Andern. Wenn alſo Viele ſind, ſo ſind ſie klein und groß: klein, ſo daß ſie keine Größe haben; groß, ſo daß ſie unendlich ſind."

Das Nähere von dieſer Dialektik hat uns nun Ariſtoteles (Phyſ. VI. 9.) aufbewahrt; die Bewegung hat Zeno vornehmlich objectiv dialektiſch behandelt. Die Ausführlichkeit aber, die wir im Parmenides des Plato ſehen, kommt ihm nicht zu. Wir ſehen für Zeno's Bewußtſeyn den einfachen unbewegten Gedanken verſchwinden, aber ſelbſt denkende Bewegung werden; indem er die ſinnliche Bewegung bekämpft, giebt er ſie ſich. Daß die Dialektik zuerſt auf die Bewegung gefallen, davon iſt eben dieß

der Grund, daß die Dialektik ſelbſt dieſe Bewegung, oder die Bewegung ſelbſt die Dialektik alles Seyenden iſt. Das Ding hat, als ſich bewegend, ſeine Dialektik ſelbſt an ihm, und die Bewegung iſt das Sich-anders-Werden, das Sich-Aufheben. Wenn Ariſtoteles anführt, Zeno habe die Bewegung geläugnet, weil ſie einen inneren Widerſpruch habe: ſo iſt dieß nicht ſo zu faſſen, daß die Bewegung gar nicht ſey. Daß es Bewegung giebt, daß dieſe Erſcheinung iſt, davon iſt gar nicht die Rede: ſinnliche Gewißheit hat die Bewegung, wie es Elephanten giebt; in dieſem Sinne iſt es dem Zeno gar nicht eingefallen, die Bewegung zu läugnen. Die Frage iſt vielmehr nach ihrer Wahrheit: die Bewegung iſt aber unwahr, denn ihre Vorſtellung enthält einen Widerſpruch; damit hat er ſagen wollen, daß ihr kein wahrhaftes Seyn zukomme.

Aus dieſem Geſichtspunkt ſind die Sätze Zeno's zu begreifen, nicht als Einwürfe gegen die Realität der Bewegung, wie ſie zunächſt erſcheinen: ſondern als eine nothwendige Weiſe, wie die Bewegung zu beſtimmen iſt, und wie dabei verfahren werden muß. Zeno bringt nun vier Weiſen der Widerlegung der Bewegung vor; die Beweiſe beruhen auf dem unendlichen Getheiltſeyn des Raumes und der Zeit.

α. Die erſte Form iſt, daß er ſagt: „Die Bewegung habe keine Wahrheit, weil das Bewegte vorher bei der Hälfte des Raumes ankommen müßte, als am Ziele." Ariſtoteles drückt dieß ſo kurz aus, weil er vorher den Gegenſtand weitläufig abgehandelt und ausgeführt hatte. Dieß iſt allgemeiner ſo zu faſſen, daß die Continuität des Raums vorausgeſetzt wird. Was ſich bewegt, ſoll ein gewiſſes Ziel erreichen; dieſer Weg iſt ein Ganzes. Um das Ganze zu durchlaufen, muß das Bewegte vorher die Hälfte durchlaufen haben: jetzt iſt das Ende dieſer Hälfte das Ziel, aber dieſe Hälfte des Raums iſt wieder ein Ganzes, das ſo auch eine Hälfte hat; es muß alſo vorher bei der Hälfte dieſer Hälfte angekommen werden, u. ſ. f. ins Unendliche. Zeno

kommt hier auf die unendliche Theilbarkeit des Raums: weil Raum und Zeit absolut continuirlich sind, so kann nirgend mit der Theilung stille gestanden werden. Jede Größe (und jede Zeit und jeder Raum hat immer eine Größe) ist wieder in zwei Hälften theilbar, welche zurückgelegt werden müssen: und wenn wir auch einen noch so kleinen Raum setzen, so tritt immer dieß Verhältniß ein. Die Bewegung wäre das Durchlaufen dieser unendlichen Momente, endigt darum nie; also kann das Bewegte nicht an sein Ziel gelangen. Es ist bekannt, wie Diogenes von Sinope, der Cyniker, solche Beweise vom Widerspruch der Bewegung ganz einfach widerlegte; stillschweigend stand er auf und ging hin und her, er widerlegte sie durch die That. [1] Aber wo mit Gründen gestritten wird, da darf man auch nur eine Widerlegung aus Gründen gelten lassen; man hat sich eben nicht mit der sinnlichen Gewißheit zu begnügen, sondern zu begreifen. Einwürfe widerlegen heißt das Nichtige derselben zeigen, als wenn sie wegfallen und gar nicht gemacht werden müßten; aber es ist nothwendig, die Bewegung, so wie Zeno sie gedacht, zu denken, dieß Setzen der Bewegung jedoch selbst weiter zu bewegen.

Wir sehen hier das schlechte Unendliche oder das reine Erscheinen, dessen einfaches Wesen die Philosophie als den allgemeinen Begriff aufzeigt, entwickelt zuerst in seinem Widerspruche auftreten, und ihre Geschichte ein Bewußtseyn über diesen Widerspruch erlangen; die Bewegung, dieß reine Erscheinen selbst, tritt als ein Gedachtes, seiner Wesenheit nach Gesetztes, auf: nämlich in seinen Unterschieden der reinen Sichselbstgleichheit und der reinen Negativität, des Punkts gegen die Continuität. Für uns hat es in der Vorstellung keinen Widerspruch, daß das Hier des Raums und ebenso das Jetzt der Zeit als eine Continuität und Länge gesetzt sind; aber ihr Begriff ist sich widersprechend. Die Sichselbstgleichheit oder Continuität ist absoluter Zusammenhang, Vertilgtseyn alles Unterschiedes, alles Negativen, des Für-

[1] Diog. Laërt. VI. 39. Sext. Empir. Pyrrh. Hyp. III, 8, §. 66.

sichseyns; der Punkt ist hingegen das reine Fürsichseyn, das absolute Sichunterscheiden, und Aufheben aller Gleichheit und alles Zusammenhangs mit Anderem. Diese beide Seiten aber sind in Raum und Zeit in Eins gesetzt, Raum und Zeit also der Widerspruch; es liegt am nächsten, ihn an der Bewegung aufzuzeigen: denn in der Bewegung ist auch für die Vorstellung Entgegengesetztes unzertrennlich gesetzt. Die Bewegung ist eben die Realität der Zeit und des Raumes: und indem diese erscheint und gesetzt ist, so ist eben der erscheinende Widerspruch gesetzt; und auf diesen Widerspruch ist es, daß Zeno aufmerksam macht. Die halbirende Grenze, die an der Continuität des Raums gesetzt ist, ist nicht absolute Grenze, sondern das Begrenzte wieder Continuität: aber diese Continuität ist auch wieder nichts Absolutes, sondern es ist das Gegentheil in ihr zu setzen, die halbirende Grenze; aber damit ist wieder nicht die Grenze der Continuität gesetzt, das Halbe ist noch Continuirlich, und so fort ins Unendliche. Indem wir sagen, „Ins Unendliche," so stellen wir uns ein Jenseits, außerhalb der Vorstellung vor, die da nicht hinkommen kann. Es ist wohl ein endloses Hinausgehen, aber im Begriffe gegenwärtig: ein Hinausgehen von Einer entgegengesetzten Bestimmtheit zur andern, von Continuität zu Negativität, von Negativität zu Continuität, die aber Beide vor uns sind. Von diesen Momenten kann nun im Fortgehen das eine als das wesentliche behauptet werden; zuerst setzt Zeno das continuirliche Fortgehen so, daß eben bei keinem begrenzten Raum als einem Letzten angekommen wird, oder Zeno behauptet das Fortgehen in diesem Begrenzen.

Die allgemeine Auflösung, die Aristoteles von diesem Widerspruche giebt, ist nun, daß Raum und Zeit nicht unendlich *getheilt*, sondern nur *theilbar* seyen. Nun scheint es aber, daß, indem sie theilbar sind, d. h. der *Möglichkeit* nach, sie auch *wirklich* unendlich getheilt seyn müssen; denn sonst könnten sie nicht ins Unendliche getheilt werden. Das ist die allge-

meine Antwort für die Vorſtellung, um die Auflöſung des Ariſtoteles zu widerlegen. Bayle (Tom. IV, art. Zénon, not. E.) ſagt deswegen von der Antwort des Ariſtoteles, daß ſie pitoyable ſey: C'est se moquer du monde que de se servir de cette doctrine; car si la matière est divisible à l'infini, elle contient un nombre infini de parties. Ce n'est donc point un infini en puissance, c'est un infini, qui existe réellement, actuellement. Mais quand-même on accorderait cet infini en puissance, qui deviendrait un infini par la division actuelle de ses parties, on ne perdrait pas ses avantages; car le mouvement est une chose, qui a la même vertu, que la division. Il touche une partie de l'espace sans toucher l'autre, et il les touche toutes les unes après les autres. N'est-ce pas les distinguer actuèllement? N'est ce pas faire ce que ferait un géomètre sur une table en tirant des lignes, qui désignassent tous les demi-pouces? Il ne brise pas la table en demi-pouces, mais il y fait néanmoins une division, qui marque la distinction actuelle des parties; et je ne crois pas qu'Aristote eut voulu nier, que *si* l'on tirait une infinité de lignes sur un pouce de matière, on n'y introduisît une division, qui réduirait en infini actuel ce qui n'était selon lui qu'un infini virtuel. Dieß si iſt gut! Theilbarkeit iſt, als Möglichkeit, das Allgemeine; es iſt ſowohl die Continuität als die Negativität oder der Punkt darin geſetzt, aber als Momente, nicht Anundfürſichſeyende. Ich kann die Materie ins Unendliche theilen, aber ich kann auch nur; ich theile ſie nicht wirklich ins Unendliche. Dieß eben iſt das Unendliche, daß keines ſeiner Momente Realität hat. Es kommt nicht dazu, daß eines an ſich würde oder wirklich geſchähe, weder abſolute Grenze, noch abſolute Continuität; ſo daß immer das andere Moment wegfiele. Es ſind zwei abſolut Entgegengeſetzte, aber als Momente, d. h. im einfachen Begriffe oder im Allgemeinen, im Den-

ken, wenn man will; denn im Denken, im Vorſtellen überhaupt, iſt das Geſetzte zugleich und auch nicht. Das Vorgeſtellte als ſolches oder wie es Bild der Vorſtellung iſt, iſt kein Ding; es hat kein Seyn, und iſt auch nicht Nichts.

Raum und Zeit iſt näher, als Quantum, eine beſchränkte Größe, kann alſo zurückgelegt werden; ebenſo wenig als ich den Raum actu unendlich theile, ebenſo wenig der bewegte Körper. Die Theilung des Raumes als Getheiltſeyn iſt nicht abſolute Punktualität, noch die reine Continuität das Ungetheilte und Theilungsloſe; ebenſo iſt die Zeit nicht reine Negativität oder Punktualität, ſondern auch Continuität. Es tritt in der Bewegung, an welcher die Begriffe ihre Wirklichkeit für die Vorſtellung haben, Beides hervor: die reine Negativität als Zeit, die Continuität als Raum; die Bewegung ſelbſt iſt eben dieſe wirkliche Einheit in dem Gegenſatze, und das Auseinandertreten beider Momente in dieſer Einheit. Die Bewegung begreifen, heißt, ihr Weſen in der Form des Begriffs, d. h. als Einheit der Negativität und Continuität ausſprechen; an ihnen aber eben iſt alſo weder die Continuität noch die Punktualität als das Weſen zu ſetzen. Stellen wir uns Raum oder Zeit als unendlich getheilt vor, ſo iſt alſo eine Unendlichkeit von Punkten, aber die Continuität iſt ebenſo daran vorhanden, als ein Raum, der ſie faßt; als Begriff aber iſt dieſe Continuität, daß ſie alle Gleiche ſind, alſo in Wahrheit nicht als Punkte, als Eins auseinander kommen. Dieſe beiden Momente aber treten ebenſo als ſeyend auf; ſind ſie ſo gleichgültig, ſo iſt nicht mehr ihr Begriff geſetzt, ſondern ihr Seyn. An ihnen als ſeyend iſt die Negativität als eine begrenzte Größe, ſie exiſtiren als begrenzter Raum und Zeit; und die wirkliche Bewegung iſt das Durchlaufen eines begrenzten Raums und einer begrenzten Zeit, nicht des unendlichen Raums und der unendlichen Zeit.

Daß nun das Bewegte bei der Hälfte ankommen müßte, iſt die Behauptung der Continuität, d. i. der Möglichkeit der

Theilung, als bloßer Möglichkeit; sie ist also immer möglich bei jedem noch so klein vorgestellten Raum. Man giebt als unverfänglich zu, daß man bei der Hälfte ankommen müßte; so hat man aber Alles zugegeben, das Nichtankommen: denn einmal gesagt, ist so viel, als unzählige Mal. Man meint dagegen, bei einem größern Raume könne man die Hälfte zugeben; man stellt sich aber vor, man müsse an einem Punkte bei einem so kleinen Raum ankommen, daß kein Halbiren mehr möglich sey: d. i. bei einem unthellbaren, nicht continuirlichen, keinem Raume. Dieß ist aber falsch, denn die Continuität ist eine wesentliche Bestimmung; es giebt allerdings das Kleinste im Raum, d. h. eine Negation der Continuität: aber diese Negation ist etwas ganz Abstractes. Ebenso falsch ist aber das abstracte Festhalten an der gemeinten Theilung, d. h. an der ins Unendliche continuirlichen Halbirung; denn in der Annahme einer Hälfte liegt schon das Unterbrochenseyn der Continuität. Man muß sagen: Es giebt keine Hälfte des Raums, denn der Raum ist continuirlich; ein Stück Holz kann man in zwei Hälften entzwei brechen, aber nicht den Raum, und in der Bewegung ist nur Raum. Es konnte sogleich gesagt werden: der Raum besteht aus unendlich vielen Punkten, d. l. uneudlich vielen Grenzen, ist also nicht zu durchlaufen. Man stellt sich vor, von so einem untheilbaren Punkte zu einem andern übergehen zu können; aber man kommt so nicht weiter, denn dieser sind grenzenlos viele. Die Continuität ist in ihr Gegentheil, die unbestimmte Menge, zersplittert: d. l. es wird keine Continuität angenommen, also keine Bewegung. Man behauptet fälschlich, sie sey möglich, wenn bei Einem angekommen werde, das nicht continuirlich sey; denn Bewegung ist Zusammenhang. Also wenn vorhin gesagt wurde, die Continuität sey als Möglichkeit des Theilens ins Unendliche zu Grunde gelegt, so ist die Continuität nur die Voraussetzung; aber was gesetzt wird an dieser Continuität, ist das Seyn unendlich vieler, abstract absoluter Grenzen.

b. Der zweite Beweis, der ebenso Voraussetzen der Continuität und Setzen der Theilung ist, heißt „Achilles, der Schnellfüßige." Die Alten haben es geliebt, die Schwierigkeiten in eine sinnliche Vorstellung einzukleiden. Von zwei sich in Einer Richtung bewegenden Körpern, deren der eine voraus ist und der andere, in einer bestimmten Entfernung nachfolgende, geschwinder als jener sich bewegt, wissen wir, daß der zweite den ersten einholen wird. Zeno sagt aber: „Der Langsamere kann auch vom Schnellsten nie eingeholt werden." Und dieß beweist er so: „Der Verfolgende braucht einen gewissen Theil der Zeit, um den Ort zu erreichen, von wo der Fliehende am Anfang dieses gewissen Zeittheils ausging." Während der Zeit also, daß der Zweite an den Punkt gelangt ist, wo der Erste sich befand, hat dieser einen neuen Raum zurückgelegt, den der Zweite wieder in einem Theile dieses Zeittheils zu durchlaufen hat; und auf diese Weise geht es ins Unendliche fort.

c d e f g
B A

B durchläuft z. B. in einer Stunde zwei Meilen (cd), A in derselben Eine Meile (de); sind sie nun zwei Meilen (cd) von einander entfernt, so ist B in einer Stunde da angekommen, wo A am Anfang der Stunde war. Während B in der nächsten halben Stunde den von A zurückgelegten Raum einer Meile (de) durchläuft, ist A schon eine halbe Meile (ef) weiter, u. s. s. ins Unendliche. Die schnellere Bewegung hilft dem zweiten Körper so gar nichts, damit er den Zwischenraum durchlaufe, um den er zurück ist; die Zeit, die er braucht, hat auch der Langsamere immer zu seiner Benutzung, um dadurch einen, wenn gleich immer geringern Vorsprung zu gewinnen, der aber wegen der steten Halbirung nie ganz verschwindet.

Aristoteles, indem er dieß behandelt, sagt kurz darüber: „Dieser Beweis stellt dasselbe unendliche Getheiltseyn vor, er ist aber ein Unwahres; denn der Schnelle wird den Langsamen

doch einholen, wenn ihm geſtattet würde, die Grenze zu überſchreiten." Dieſe Antwort iſt richtig und enthält Alles: es ſind nämlich bei dieſer Vorſtellung zwei Zeitpunkte und zwei Räume angenommen, die von einander geſchieden, d. h. gegen einander begrenzt ſind; wenn man hingegen annimmt, daß Zeit und Raum continuirlich ſind, ſo daß zwei Zeitpunkte oder Raumpunkte ſich als continuirlich auf einander beziehen, ſo ſind ſie ebenſo, als ſie zwei ſind, auch nicht zwei, ſondern identiſch. In der Vorſtellung löſen wir uns die Sache am leichteſten ſo auf, daß wir ſagen: „Weil der Zweite ſchneller iſt, ſo legt er einen größeren Raum in derſelben Zeit zurück, als der Langſame; er kann mithin bis dahin kommen, wovon der Erſte ausläuft, und dann noch weiter." Nachdem am Ende der erſten Stunde B in d und A in e angekommen ſind, durchläuft in einem und demſelben Zeittheil, nämlich in der zweiten Stunde, A den Raum eg und B den Raum dg. Aber dieſer Einer ſeyn ſollende Zeittheil iſt theilbar in den, worin B de durchläuft, und in den, worin B eg durchläuft. Den erſteren hat A voraus, um ef zu durchlaufen; ſo daß A nunmehr in f iſt, in demſelben Zeitpunkt, in welchem B in e iſt. Das Begrenzte, über welches nach Ariſtoteles hinauszukommen iſt, was durchdrungen werden muß, iſt alſo die Zeit; da ſie continuirlich iſt, ſo iſt zur Auflöſung der Schwierigkeit zu ſagen, daß das, was als zwei Zeittheile unterſchieden wird, als Einer gefaßt werden muß, in welchem B von d nach e und von e nach g kommt, indeſſen A den Raum eg zurücklegt. In der Bewegung ſind zwei Zeitpunkte, ſo gut wie zwei Raumpunkte, ſehr wohl Einer.

Wenn wir uns die Bewegung überhaupt deutlich machen wollen, ſo ſagen wir, der Körper iſt an einem Orte, und dann geht er an einen anderen Ort: indem er ſich bewegt, iſt er nicht mehr am erſten, aber auch noch nicht am zweiten; wäre er an einem von beiden, ſo ruhte er. Wo iſt er nun aber? Sagt man, er ſey zwiſchen beiden, ſo iſt dieß nichts geſagt; denn zwi-

schen beiden wäre er auch an einem Orte, es ist also dieselbe Schwierigkeit hier vorhanden. Bewegen heißt aber, an diesem Orte seyn und auch wieder nicht, also an beiden zugleich; dieß ist die Continuität des Raums und der Zeit, welche die Bewegung erst möglich macht. Zeno hat in seiner Consequenz diese beiden Punkte streng gegen einander gehalten. Die Discretion des Raums und der Zeit machen wir auch; aber ebenso muß ihnen gestattet werden, die Grenze zu überschreiten, d. h. die Grenze zu setzen als keine, oder getheilte Zeitpunkte, die auch keine getheilte sind. In unserer gewöhnlichen Vorstellung sind dieselben Bestimmungen, auf denen die Dialektik des Zeno beruht; wir kommen wohl, obgleich ungern daran, zu sagen, in Einem Zeitmoment werden zwei Raumgrößen durchlaufen: aber nicht, der Schnellere fasse zwei Zeitmomente in Einen zusammen, sondern setzen dafür einen bestimmten Raum. Damit aber der Langsamere um sein Voraushaben komme, muß man sagen: er verliere sein Voraushaben eines Zeitmoments, und indirect das Raummoment.

Zeno macht nur die Grenze, die Theilung, das Moment der Discretion des Raums und der Zeit in seiner ganzen Bestimmtheit geltend; daher entsteht der Widerspruch. Es ist die Schwierigkeit, das Denken zu überwinden; denn was allein die Schwierigkeit macht, ist immer das Denken, weil es die in der Wirklichkeit verknüpften Momente eines Gegenstandes in ihrer Unterscheidung aus einander hält. Es hat den Sündenfall hervorgebracht, indem der Mensch vom Baume der Erkenntniß des Guten und Bösen gegessen; es heilt aber auch diesen Schaden.

c. Die dritte Form ist nun bei Aristoteles, daß Zeno sagt: „Der fliegende Pfeil ruht, und zwar deswegen, weil das sich Bewegende immer in dem sich gleichen Jetzt und dem sich gleichen Hier, im Ununterscheidbaren, ist;" er ist hier, und hier, und hier. Es ist eben vom Pfeile zu sagen, daß er immer derselbe, da er immer in demselben Raume und in derselben Zeit

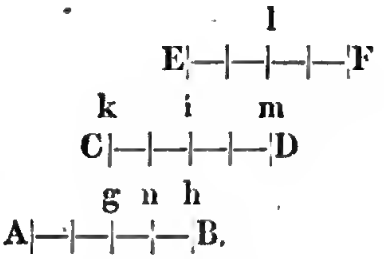
ist: er kommt nicht über seinen Raum hinaus, nimmt nicht einen anderen, d. h. größeren oder kleineren Raum ein; das nennen wir aber nicht Bewegung, sondern Ruhe. Im Hier und Jetzt ist das Anderswerden aufgehoben, zwar das Begrenztseyn überhaupt gesetzt, aber nur als Moment; da im Hier und Jetzt, als solchen, kein Unterschied liegt, so ist hier die Continuität gegen die bloße Meinung der Verschiedenheit geltend gemacht. Jeder Ort ist ein verschiedener Ort, also derselbe; nicht in diesen sinnlichen Verhältnissen, sondern erst im Geistigen kommt wahrhafter, objectiver Unterschied vor.

Dieß kommt auch in der Mechanik vor; von zwei Körpern fragt es sich, welcher sich bewegt. Es gehören noch mehr als zwei Orte, wenigstens drei dazu, um zu bestimmen, welcher sich bewegt. Aber so viel ist richtig, daß die Bewegung schlechthin relativ ist; ob im absoluten Raume z. B. das Auge ruht oder sich bewegt, ist ganz dasselbe. Oder nach einer Newtonischen Proposition, wenn zwei Körper sich im Kreise um einander bewegen: so fragt es sich, ob der eine ruht oder beide sich bewegen; Newton will dieß durch einen äußeren Umstand, die Spannung der Fäden, entscheiden. Wenn ich auf einem Schiffe in entgegengesetzter Richtung gegen die Bewegung des Schiffs hingehe: so ist dieß gegen das Schiff Bewegung, gegen Anderes Ruhe.

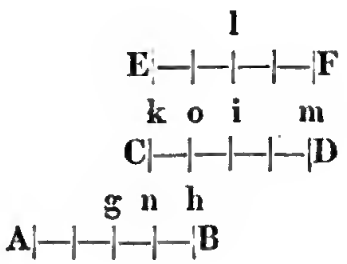
In den beiden ersten Beweisen ist die Continuität im Fortgehen das Ueberwiegende: es ist keine absolute Grenze, sondern Hinausgehen über alle Grenze. Hier ist jetzt das Umgekehrte festgehalten: nämlich das absolute Begrenztseyn, die Unterbrechung der Continuität, aber ohne Uebergang in Anderes; während die Discretion vorausgesetzt wird, ist die Continuität gesetzt. Aristoteles sagt über diesen dritten Beweis, „er entspringe daraus, daß angenommen werde, die Zeit bestehe aus den Jetzt; denn wenn man dieß nicht zugiebt, so kommt der Schluß nicht zu Stande."

d. „Der vierte Beweis," fährt Aristoteles fort, „ist entlehnt von gleichen Körpern, die im Stadium neben einem Glei-

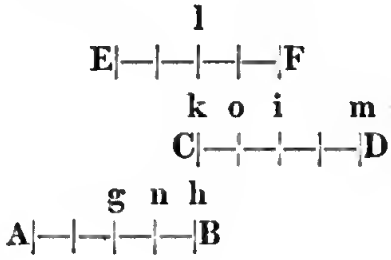
chen mit gleicher Geschwindigkeit sich herbewegen, Einer vom Ende des Stadiums, der andere von der Mitte, gegeneinander; woraus folgen soll, daß die halbe Zeit der doppelten gleich ist. Der Fehlschuß beruht darauf, daß Zeno annimmt, daß das beim Bewegten und das beim Ruhenden eine gleiche Länge in gleicher Zeit mit gleicher Geschwindigkeit durchlaufe; dieß ist aber falsch."



Wenn auf einem bestimmten Raum, z. B. einer Tafel (AB), zwei mit dieser und unter einander gleich lange Körper, der eine (CD) mit einem seiner Enden (C) auf der Mitte (g) der Tafel liegt, der andere (EF) in derselben Richtung mit dem Punkte E nur das Ende (h) der Tafel berührt, und sie sich in entgegengesetzter Richtung bewegen, und jener (CD) z. B. in einer Stunde das Ende (h) der Tafel erreicht: so geschieht, daß der eine (EF) in der Hälfte der Zeit denselben Raum (ik) durchläuft, den (gh) der andere in der doppelten; die Hälfte ist also dem Doppelten gleich. Nämlich dieser zweite kommt (z. B. im Punkte l) an dem ganzen ersten (CD) vorbei. In der ersten halben Stunde läuft l von m bis i, während k nur von g bis n gekommen ist:



In der zweiten halben Stunde läuft l an o vorbei bis k, im Ganzen von m bis k, alſo das Doppelte:



Dieſe vierte Form betrifft den Widerſpruch bei entgegengeſetzter Bewegung; Einem Körper kommt das Gemeinſchaftliche ganz zu, indem er für ſich nur einen Theil thut. Hier iſt die Entfernung des Einen Körpers die Summe des Entfernens beider, wie, wenn ich zwei Fuß nach Oſten gehe und von demſelben Punkte ein Anderer zwei Fuß nach Weſten, wir dann vier Fuß entfernt ſind; hier ſind in der Entfernung Beide poſitiv, alſo zu addiren. Oder bin ich zwei Fuß vorwärts und zwei Fuß rückwärts gegangen, ſo bin ich, ungeachtet ich vier Fuß weit gegangen, doch nicht vom Flecke gekommen; die Bewegung iſt alſo nichtig: denn durch Vorwärts- und Rückwärtsgehen iſt hier Entgegengeſetztes, das ſich aufhebt.

Dieß iſt nun die Dialektik des Zeno: er hat ein Bewußtſeyn über die Beſtimmungen gehabt, die unſere Vorſtellung von Raum und Zeit enthält, und darin das Widerſprechende gezeigt; Kants Antinomien ſind nichts weiter, als was Zeno hier ſchon gethan hat. Das allgemeine Reſultat der Eleatiſchen Dialektik iſt alſo geweſen, „Das Wahrhafte iſt nur das Eine, alles Andere iſt unwahr:“ wie die Kantiſche Philoſophie das Reſultat hat, „Wir erkennen nur Erſcheinungen.“ Es iſt im Ganzen daſſelbe Princip: „Der Inhalt des Bewußtſeyns iſt nur eine Erſcheinung, nichts Wahrhaftes;“ es liegt aber auch ein großer Unterſchied darin. Nämlich Zeno und die Eleaten haben ihren Satz in dieſer Bedeutung geſagt: „Daß die ſinnliche Welt, mit ihren un-

endlich mannigfaltigen Gestaltungen, an ihr selbst nur Erscheinung ist und keine Wahrheit hat." Dieß meint nun Kant nicht, sondern er behauptet: „Indem wir die Thätigkeit unseres Denkens an die Außenwelt wenden, so machen wir sie zur Erscheinung; erst dadurch wird das Draußen zu einem Unwahren, daß wir daran eine Masse von Bestimmungen werfen. Nur unser Erkennen, das Geistige, ist also Erscheinen, die Welt ist an sich das absolut Wahrhafte; unser Betragen ruinirt sie nur, unser Machwerk taugt nichts." Es ist eine enorme Demuth des Geistes, auf das Erkennen nichts zu halten; wenn Christus aber sagt, „Seyd denn Ihr nicht besser, als die Sperlinge:" so sind wir es als Denkende, als Sinnliche so gut oder so schlecht wie Sperlinge. Der Sinn der Dialektik des Zeno hat eine größere Objectivität, als diese moderne Dialektik.

Zeno's Dialektik schränkte sich noch auf Metaphysik ein; später bei den Sophisten wurde sie allgemein. Wir verlassen hier die Eleatische Schule, die sich in Leucipp und auf der andern Seite in den Sophisten so fortsetzt, daß diese die Eleatischen Begriffe auf alle Wirklichkeit ausdehnten und das Verhältniß des Bewußtseyns zu ihr angaben: jener aber, als späterer Fortführer des Begriffs in seiner Abstraction, eine physikalische Wendung, dem Bewußtseyn entgegen, nimmt. Es werden noch mehrere andere Eleaten, die uns jedoch nicht interessiren können, zu Tennemanns Verwunderung genannt; „so unerwartet es ist," sagt er (Bd. I. S. 190), „daß das Eleatische System Anhänger fand, so erwähnt doch Sextus eines Xeniades."

D. Heraklit.

Lassen wir die Jonier weg, die das Absolute noch nicht als Gedanken faßten, und ebenso die Pythagoreer, so haben wir das reine Seyn der Eleaten, und die Dialektik, welche alle endlichen Verhältnisse vernichtet: das Denken ist ihnen der Proceß solcher Erscheinungen, die Welt an ihr selbst das Erscheinende und nur das reine Seyn das Wahrhafte. Die Dialektik des

Zeno greift also die Bestimmungen auf, die im Inhalt selbst liegen; sie kann aber insofern auch noch subjective Dialektik genannt werden, als sie in das betrachtende Subject fällt, und das Eine ohne diese Bewegung der Dialektik abstracte Identität ist. Der weitere Schritt davon, daß die Dialektik als Bewegung im Subjecte sey, ist, daß sie selbst objectiv werden muß. Wenn Aristoteles den Thales tadelt, daß er die Bewegung aufhob, indem die Veränderung nicht aus dem Seyn begriffen werden könne, und ebenso in den Pythagoreischen Zahlen und Platonischen Ideen, als Substanzen der Dinge, die an ihnen Theil nehmen, das Wirksame vermißt: so faßt nun Heraklit das Absolute selbst als diesen Proceß der Dialektik auf. Die Dialektik ist so dreifach: α) die äußerliche Dialektik, ein Hin- und Her-Räsonniren, ohne daß die Seele des Dinges selbst sich auflöse; β) immanente Dialektik des Gegenstandes, fallend aber in die Betrachtung des Subjects; γ) Objectivität Heraklit's, welcher die Dialektik selbst als Princip auffaßt. Der nothwendige Fortschritt, den Heraklit gemacht hat, besteht darin, vom Seyn, als dem ersten unmittelbaren Gedanken, zur Bestimmung des Werdens, als dem Zweiten, fortgegangen zu seyn; das ist das erste Concrete, das Absolute als in ihm die Einheit Entgegengesetzter. Bei Heraklit ist also zuerst die philosophische Idee in ihrer speculativen Form anzutreffen, das Räsonnement des Parmenides und Zeno ist abstracter Verstand; Heraklit wurde so auch überall für einen tiefdenkenden Philosophen gehalten, ja auch verschrieen. Hier sehen wir Land; es ist kein Satz des Heraklit, den ich nicht in meine Logik aufgenommen.

Heraklit, nach Diogenes Laertius (IX. 1.), um die 69. Olympiade (500 v. Chr.) berühmt, war ein Ephesier, zum Theil noch gleichzeitig mit Parmenides; er hat die Trennung und Zurückgezogenheit der Philosophen von den öffentlichen Angelegenheiten und Interessen des Vaterlandes angefangen, und widmete sich in Einsamkeit ganz nur der Philosophie. Wir haben so

drei Stufen: α) die sieben Weisen, als Staatsmänner, Regenten, Gesetzgeber; β) die Pythagoreische Bund-Aristokratie; γ) das Interesse der Wissenschaft für sich. Von Heraklit's Leben ist wenig mehr bekannt, als das Verhältniß zu seinen Landsleuten, den Ephesiern; und dieß war, nach Diogenes Laertius (IX. 15, 3.), vornehmlich dieß, daß sie ihn verachtet haben, aber noch tiefer von ihm verachtet worden sind, — ein Verhältniß, wie gegenwärtig in der Welt, wo jeder für sich ist, und alle Anderen verachtet. Diese Verachtung und Absonderung von der Menge entstand in diesem edlen Geiste aus dem tiefen Gefühl von der Verkehrtheit der Vorstellungen und des gemeinsamen Lebens seiner Landsleute; einzelne Ausdrücke bei verschiedenen Gelegenheiten sind darüber noch aufbewahrt. Cicero (**Tusc. Quaest. V. 36**) und Diogenes Laertius (IX. 2.) erzählen, Heraklit habe gesagt: „Es gebührte den Ephesiern, allen, wie sie erwachsen, daß ihnen die Hälse gebrochen, daß den Unmündigen die Stadt überlassen würde" (wie man jetzt auch gemeint hat, daß nur die Jugend zu regieren verstehe), „weil sie seinen Freund Hermodorus, den Trefflichsten unter ihnen, vertrieben hatten, wozu sie als Grund angaben: Unter uns soll Keiner der Trefflichste seyn; ist ein solcher, so sey er es anderwärts und bei Andern." Aus demselben Grunde ist es auch in der Athenischen Demokratie geschehen, daß man große Männer verbannte. Diogenes setzt hinzu: „Seine Mitbürger haben ihn aufgefordert, an der Verwaltung der öffentlichen Angelegenheiten Theil zu nehmen; er schlug es aber aus, weil er ihre Verfassung, Gesetze und Staatsverwaltung nicht billigte." Proklus (**T. III. p. 115—116. ed. Cousin**) sagt: „Der edle Heraklit schalt das Volk als unverständig und gedankenlos. Was ist denn, sagt er, ihr Verstand oder Besonnenheit? Die meisten sind schlecht, wenige gut." Diogenes Laertius (IX. 6.) sagt weiter: „Antisthenes führt es als Beweis der Seelengröße des Heraklit an, daß er seinem Bruder das Königthum überlassen habe." Am

Stärksten drückt er die Verachtung dessen, was den Menschen für Wahrheit und Recht galt, in dem von Diogenes (IX 13—14) uns erhaltenen Briefe aus, worin er die Einladung des Darius Hystaspis, „ihn der Griechischen Weisheit theilhaftig zu machen, da sein Werk über die Natur eine große Kraft der Theorie der Welt enthalte, aber an vielen Stellen dunkel sey, zu ihm zu kommen, und ihm das zu erklären, was der Erklärung bedürfe" (dieß ist freilich nicht sehr wahrscheinlich, wenn auch Heraklit einen Orientalischen Ton hat), soll beantwortet haben: „So viel Sterbliche leben, so sind sie der Wahrheit und Gerechtigkeit fremd, und halten auf Unmäßigkeit und Eitelkeit der Meinungen, um ihres bösen Unverstandes willen. Ich aber, indem ich die Vergessenheit alles Bösen erreicht habe, und das Uebermaß des Neides, der mich verfolgt, und den Uebermuth des hohen Standes fliehe, werde nicht nach Persien kommen, mit Wenigem zufrieden und bei meinem Sinne bleibend."

Das einzige Werk, welches er verfaßte, und dessen Titel, nach Diogenes (IX. 12 und 6.), Einige „Die Musen," Andere „Ueber die Natur" nennen, hat er im Tempel der Diana von Ephesus niedergelegt. Es scheint noch in spätern Zeiten vorhanden gewesen zu seyn; die Fragmente, die auf uns gekommen, sind in Stephanus **Poësis philosophica**, (p. 129. sq.) gesammelt. Schleiermacher hat sie auch gesammelt, und nach einem eigenthümlichen Plane geordnet: „Herakleitos, der Dunkle, von Ephesos, dargestellt aus den Trümmern seines Werkes und den Zeugnissen der Alten," in Wolfs und Buttmanns Museum der Alterthumswissenschaft, Band 1. (Berlin 1807), S. 315—533; es sind 73 Stellen. Kreuzer hat Hoffnung gemacht, ihn mit größerer Kritik und Sprachkenntniß zu bearbeiten: er hat eine vollständigere Sammlung, besonders aus Grammatikern, gemacht; da er indessen bei Mangel an Zeit sie einem jungen Gelehrten zur Bearbeitung überlassen hatte, dieser aber starb, so kam sie nicht in das Publicum. Dergleichen Sammlungen sind in der

Regel zu weitläufig; ſie enthalten eine Maſſe von Gelehrſamkeit, und man kann ſie eher ſchreiben, als leſen. Heraklit hat als dunkel gegolten, und iſt deswegen berühmt: wie dieß ihm auch den Beinamen σκοτεινός zuzog. Cicero (De Nat. Deor. I. 26; III. 14; De Finib. II. 5.) hat einen ſchlechten Einfall, wie es ihm oft geht; er meint, Heraklit habe abſichtlich ſo dunkel geſchrieben. Solche Abſichtlichkeit wäre aber ſehr platt; und ſie iſt nichts, als die eigene Plattheit des Cicero, die er zur Plattheit Heraklits macht. Heraklits Dunkelheit iſt wohl mehr Folge einer vernachläſſigten Wortfügung und der unausgebildeten Sprache; was auch Ariſtoteles (Rhet. III. 5,) meint, der ſie in grammatiſcher Hinſicht in einen Mangel an Interpunktion ſetzt: „Man wiſſe nicht, ob ein Wort zum Vorhergehenden oder Nachfolgenden gehöre.“ Derſelben Anſicht iſt Demetrius (De elocutione, §. 192. p. 78. ed. Schneider.) Sokrates, bei Diogenes Laertius (II. 22; IX, 11—12.), ſagte von dieſem Buche: „Was er davon verſtanden, ſey vortrefflich, und was er nicht verſtanden habe, von dem glaube er, daß es ebenſo beſchaffen ſey; aber es erfordere einen wackeren (Δηλίου) Schwimmer, um durchzukommen.“ Das Dunkle dieſer Philoſophie liegt aber hauptſächlich darin, daß ein tiefer, ſpeculativer Gedanke in ihr ausgedrückt iſt; der Begriff, die Idee iſt dem Verſtande zuwider, kann nicht von ihm gefaßt werden, wogegen die Mathematik für ihn ganz leicht iſt.

Plato hat die Philoſophie des Heraklit beſonders eifrig ſtudirt, wir finden viel davon in ſeinen Werken angeführt: und er hat ſeine frühere philoſophiſche Bildung wohl unſtreitig durch dieſe erhalten, ſo daß Heraklit als Lehrer Plato's genannt werden kann; Hippokrates iſt gleichfalls Heraklitiſcher Philoſoph. Was uns von der Heraklitiſchen Philoſophie berichtet wird, erſcheint zunächſt ſehr widerſprechend; aber es läßt ſich mit dem Begriffe überhaupt durchkommen, und ein Mann von tiefem Gedanken an ihm finden. Zeno fängt an, die entgegengeſetzten Prä-

dicate aufzuheben, und zeigt an der Bewegung das Entgegengeſetzte auf, ein Geſetztwerden der Grenze, und ein Aufheben der Grenze; Zeno hat das Unendliche aber nur von ſeiner negativen Seite ausgeſprochen, wegen ſeines Widerſpruchs, als das Nichtwahre. In Heraklit ſehen wir nun die Vollendung des bisherigen Bewußtſeyns, eine Vollendung der Idee zur Totalität, welche der Anfang der Philoſophie iſt, indem er das Weſen der Idee, den Begriff des Unendlichen, an und für ſich Seyenden, als das ausſpricht, was es iſt, nämlich als die Einheit Entgegengeſetzter. Von Heraklit datirt die bleibende Idee, welche in allen Philoſophen bis auf den heutigen Tag dieſelbe iſt, wie ſie die Idee des Plato und Ariſtoteles geweſen iſt.

1. Das allgemeine Princip betreffend, hat dieſer kühne Geiſt, nach Ariſtoteles (Metaph. IV. 3 und 7.), zuerſt das tiefe Wort geſagt: „Seyn und Nichtſeyn iſt daſſelbe; Alles iſt, und iſt auch nicht.“ Das Wahre iſt nur als die Einheit ſchlechthin Entgegengeſetzter, und zwar des reinen Gegenſatzes von Seyn und Nichtſeyn; bei den Eleaten haben wir dagegen den abſtracten Verſtand, daß nur das Seyn das Wahre iſt. Wir ſagen für Heraklits Ausdruck: Das Abſolute iſt die Einheit des Seyns und Nichtſeyns. Wenn wir jenen Satz, „Das Seyn iſt, und iſt auch nicht,“ ſo hören: ſo ſcheint dieß nicht viel Sinn zu produciren, nur allgemeine Vernichtung und Gedankenloſigkeit zu enthalten. Aber wir haben noch einen anderen Ausdruck, der den Sinn des Princips näher angiebt. Heraklit ſagt nämlich: „Alles fließt, nichts beſteht noch bleibt es je daſſelbe.“ Und Plato ſagt weiter von Heraklit: „Er vergleicht die Dinge mit dem Strome eines Fluſſes, daß man zweimal in denſelben Strom nicht einſchreiten könne;“ [1] er fließt, und man berührt anderes Waſſer. Seine Nachfolger ſagten ſogar, nach Ariſtoteles (Met. IV. 5.), „man könne nicht Ein Mal einſchreiten,“ indem er

[1] Plat. Cratyl. p. 402. Steph. (p. 42. Bekk.); Aristot. Met. I. 6; XIII. 4.

ſich unmittelbar verändert; was iſt, iſt ſogleich auch wieder nicht. Ariſtoteles (De coelo III. 1.) ſagt ferner, Heraklit ſtelle auf: „es ſey nur Eins was bleibt, aus dieſem werde alles Andere umgeformt; alles Andere, außer dieſem Einen, ſey nicht aushaltend (παγίως)."

Die nähere Beſtimmung für dieſes allgemeine Princip iſt das Werden, die Wahrheit des Seyns; indem Alles iſt und auch nicht iſt, ſo hat Heraklit damit ausgeſprochen, das All iſt das Werden. Es gehört nicht bloß das Entſtehen dazu, ſondern auch das Vergehen; Beide ſind nicht für ſich, ſondern identiſch. Es iſt ein großer Gedanke vom Seyn zum Werden überzugehen, wenn er auch, als nur die erſte Einheit entgegengeſetzter Beſtimmungen, noch abſtract iſt. Indem dieſe ſo in dieſem Verhältniſſe unruhig ſind, und damit das Princip der Lebendigkeit in ſich ſchließen: ſo iſt der Mangel der Bewegung, den Ariſtoteles an den frühern Philoſophien aufgezeigt hat, erſetzt, und dieſe nun hier ſelbſt Princip. Es iſt ſo dieſe Philoſophie keine vergangene, ihr Princip iſt weſentlich, und findet ſich in meiner Logik im Anfange, gleich nach dem Seyn und dem Nichts. Es iſt eine große Einſicht, die man daran hat, daß man erkannt hat, daß Seyn und Nichtſeyn Abſtractionen ohne Wahrheit ſind, das erſte Wahre nur das Werden iſt. Der Verſtand iſolirt Beide als wahr und geltend; die Vernunft hingegen erkennt das Eine in dem Andern, daß in dem Einen ſein Anderes enthalten iſt. Nehmen wir nicht die Vorſtellung des erfüllten Seyenden, ſo iſt das reine Seyn der einfache Gedanke, worin alles Beſtimmte negirt iſt, das abſolut Negative; Nichts aber iſt daſſelbe, eben dieß Sichſelbſtgleiche. Hier haben wir einen abſoluten Uebergang in das Entgegengeſetzte, zu dem Zeno nicht kam, indem er beim Satz, „Aus Nichts wird Nichts," ſtehen blieb; bei Heraklit aber iſt das Moment der Negativität immanent, und darum handelt ſich der Begriff der ganzen Philoſophie.

Zunächſt haben wir ſo hier die Abſtraction von Seyn und Nichtſeyn, in ganz unmittelbar allgemeiner Form; näher hat aber Heraklit die Gegenſätze und ihr Sichineinsſetzen auch auf beſtimmtere Weiſe aufgefaßt. Heraklit ſagt: „Das Entgegengeſetzte ſey an demſelben, wie z. B. der Honig ſüß und bitter ſey.“ Wozu Sextus (Pyrrh. Hyp. I, 29, §. 210—211; II, 6, §. 63) anmerkt: „Heraklit gehe, wie die Skeptiker, von den gemeinen Vorſtellungen der Menſchen aus; es werde Niemand läugnen, daß die Geſunden von dem Honig ſagen, er iſt ſüß, die Gelbſüchtigen, er iſt bitter.“ Wenn er nur ſüß iſt, ſo könnte er ſeine Natur nicht durch ein Anderes verändern; er wäre allenthalben, auch im Gelbſüchtigen, ſüß. Ariſtoteles (De mundo, 5) führt von Heraklit an: „Binde zuſammen Ganzes und Nichtganzes“ (das Ganze macht ſich zum Theil, und der Theil iſt dieß, zum Ganzen zu werden), „Zuſammengehendes und Widerſtreitendes, Einſtimmendes und Diſſonirendes; und aus Allem ſey Eins, und aus Einem Alles.“ Dieß Eine iſt nicht das Abſtracte, ſondern die Thätigkeit, ſich in Entgegengeſetzte zu dirimiren; das todte Unendliche iſt eine ſchlechte Abſtraction gegen dieſe Tiefe, die wir bei Heraklit ſehen. Daß Gott die Welt geſchaffen, ſich ſelbſt dirimirt, einen Sohn erzeugt hat u. ſ. w., alles dieß Concrete iſt in dieſer Beſtimmung enthalten. Sextus Empiricus (adv. Math. IX, 337) erwähnt, Heraklit habe geſagt, „der Theil iſt ein Verſchiedenes vom Ganzen, und er iſt auch daſſelbe, was das Ganze iſt; die Subſtanz iſt das Ganze und der Theil: das Ganze im Univerſum, der Theil in dieſem lebenden Weſen.“ Plato ſagt in ſeinem Sympoſion (p. 187. Steph.; p. 397. Bekk.) von dem Princip des Heraklit: „Das Eine, von ſich ſelbſt unterſchieden, eint ſich mit ſich ſelbſt, wie die Harmonie des Bogens und der Leier.“ Er läßt dann den Eryximachus, der im Sympoſion ſpricht, dieß kritiſiren, „daß die Harmonie disharmonire oder aus Entgegengeſetzten ſey; denn nicht aus dem Hohen und Tiefen, inſofern ſie verſchieden ſind, entſtehe

die Harmonie, ſondern durch die Kunſt der Muſik geeint.“ Dieß iſt aber kein Widerſpruch gegen Heraklit, der eben dieß will. Das Einfache, die Wiederholung des einen Tones iſt keine Harmonie; zur Harmonie gehört ſchlechthin der Unterſchied, ein beſtimmter Gegenſatz, da ſie eben das abſolute Werden, nicht ein bloßes Verändern iſt. Das Weſentliche iſt, daß jeder beſondere Ton verſchieden iſt von einem andern, aber nicht abſtract von irgend einem andern, ſondern von ſeinem andern, ſo daß ſie auch einig ſeyn können. Jedes Beſondere iſt nur, inſofern ſein Entgegengeſetztes an ſich in ſeinem Begriffe enthalten iſt. Die Subjectivität iſt ſo das Andere der Objectivität, nicht von einem Stück Papier, was ſinnlos wäre; indem jedes das Andere des Andern, als ſeines Andern iſt, ſo liegt darin eben ihre Identität. Dieß iſt das große Princip des Heraklit, es kann dunkel erſcheinen, aber es iſt ſpeculativ; und dieß iſt für den Verſtand, der das Seyn, Nichtſeyn, das Subjective und Objective, das Reelle und Ideelle für ſich feſthält, immer ſchwer und dunkel.

2. Heraklit iſt in ſeiner Darſtellung nicht bei dieſem Ausdrucke in Begriffen, beim rein Logiſchen ſtehen geblieben: ſondern außer dieſer allgemeinen Form, in der Heraklit ſein Princip vortrug, hat er ſeiner Idee auch eine realere, mehr natürliche Geſtalt gegeben; daher wird er noch zur Joniſchen Schule der Naturphiloſophen gerechnet. Ueber dieſe Weiſe der Realität ſind jedoch die Geſchichtſchreiber uneins: die allermeiſten, darunter Ariſtoteles (Met. I, 3, 8), ſagen, daß er das ſeyende Weſen als Feuer geſetzt habe, Andere aber bei Sextus (adv. Math. IX, 360; X, 233) als Luft; noch Andere behaupten, er habe mehr die Ausdünſtung, als die Luft zum Princip gemacht [1]; ſelbſt die Zeit findet ſich bei Sextus (adv. Math. X, 216) als das erſte ſeyende Weſen genannt. Die Frage iſt: Wie iſt dieſe Verſchiedenheit zu begreifen? Man darf durchaus nicht glauben, daß dieſe Nachrichten der Nachläſſigkeit der Schriftſteller zu-

[1] Johannes Philoponus ad Aristot. de Anima (I, 2), fol. 4, a.

zuſchreiben ſeyen; denn die Zeugen ſind die beſten, wie Ariſtoteles und Sextus Empiricus, die nicht im Vorbeigehen, ſondern beſtimmt von dieſen Formen ſprechen, ohne aber auf dieſe Verſchiedenheiten und Widerſprüche aufmerkſam zu machen. Einen näheren Grund ſcheinen wir an der Dunkelheit der Schrift Heraklits zu haben, die in der Verworrenheit ihres Ausdrucks zum Mißverſtändniß Veranlaſſung geben konnte. Allein näher betrachtet, fällt dieſe Schwierigkeit weg, die ſich zeigt, wenn man es nur oberflächlich damit nimmt; in dem tiefſinnigen Begriffe Heraklits findet ſich ſelbſt der wahrhafte Ausweg über dieß Hinderniß. Ueberhaupt konnte Heraklit nicht mehr, wie Thales, Waſſer, oder Luft, oder dergleichen als abſolutes Weſen ausſprechen, — nicht mehr in Weiſe eines Erſten, woraus das Andere hervorgehe, — indem er Seyn als daſſelbe mit Nichtſeyn, oder den unendlichen Begriff dachte; und alſo kann das ſeyende abſolute Weſen nicht als eine exiſtirende Beſtimmtheit, z. B. des Waſſers, bei ihm auftreten, ſondern das Waſſer als ſich verändernd, oder nur der Proceß.

a. Den abſtracten Proceß als Zeit faſſend, hat Haraklit alſo geſagt: „Die Zeit ſey das erſte körperliche Weſen," wie Sextus (adv. Math. X, 231—232) dieß ausdrückt. Körperlich iſt ein ungeſchickter Ausdruck; die Skeptiker wählten häufig die rohſten Ausdrücke, oder machen Gedanken erſt roh, um dann mit ihnen fertig zu werden. Körperlich heißt hier abſtracte Sinnlichkeit: die Zeit, als das erſte ſinnliche Weſen, iſt die abſtracte Anſchauung des Proceſſes. Indem Heraklit nicht beim logiſchen Ausdrucke des Werdens ſtehen blieb, ſondern ſeinem Princip die Geſtalt des Seyenden gab: ſo liegt hierin, daß ſich ihm dafür zunächſt die Zeit darbieten mußte; denn ſie iſt eben im Anſchaubaren die erſte Form des Werdens. Die Zeit iſt das reine Werden als angeſchaut, der reine Begriff, das Einfache, das aus abſolut Entgegengeſetzten harmoniſch iſt; ihr Weſen iſt, zu ſeyn und nicht zu ſeyn in Einer Einheit, und hat ſonſt keine Beſtim-

mung. Nicht als ob die Zeit iſt, oder nicht iſt; ſondern die Zeit iſt dieß, im Seyn unmittelbar nicht zu ſeyn, und im Nichtſeyn unmittelbar zu ſeyn, — dieß Umſchlagen aus Seyn in Nichtſeyn, dieſer abſtracte Begriff, aber auf gegenſtändliche Weiſe, d. h. inſofern er für uns iſt. In der Zeit iſt nicht das Vergangene und Zukünftige, ſondern nur das Jetzt: und dieß iſt, um als Vergangenheit nicht zu ſeyn; und dieß Nichtſeyn ſchlägt, als Zukunft, ebenſo in das Seyn um. Wenn wir ſagen ſollten, wie das, was Heraklit als das Weſen erkannte, in dieſer reinen Form, in der er es erkannt hat, für das Bewußtſeyn exiſtire: ſo wäre nichts Anderes, als die Zeit, zu nennen; und es hängt daher mit dem Gedankenprincipe Heraklits ganz richtig zuſammen, die Zeit als die erſte Form des Werdenden zu beſtimmen.

b. Aber dieſer reine gegenſtändliche Begriff muß ſich weiter realiſiren; und ſo finden wir in der That, daß Heraklit den Proceß auf nähere phyſikaliſche Weiſe beſtimmt hat. In der Zeit ſind die Momente, Seyn und Nichtſeyn, nur als negativ oder unmittelbar verſchwindende geſetzt; wollen wir beide Momente als eine für ſich beſtehende Totalität ausdrücken, ſo iſt die Frage, welches phyſikaliſche Weſen dieſer Beſtimmung entſpricht. Das Wahre Heraklits iſt, das Weſen der Natur begriffen, d. h. ſie als an ſich unendlich, als Proceß an ihr ſelbſt dargeſtellt zu haben; und mithin leuchtet uns ſogleich ein, daß Heraklit nicht ſagen konnte, daß das Weſen Luft, oder Waſſer und dergleichen ſey. Denn ſie ſind nicht ſelbſt der Proceß, dieſer iſt aber das Feuer; ſo behauptete er das Feuer als das erſte Weſen, und dieß iſt die reale Form des Heraklitiſchen Princips, die Seele und Subſtanz des Naturproceſſes. Das Feuer iſt die phyſikaliſche Zeit, dieſe abſolute Unruhe, dieß abſolute Auflöſen von Beſtehen: das Vergehen von Andern, aber auch ſeiner ſelbſt; und wir begreifen daher, wie Heraklit, von ſeiner Grundbeſtimmung ausgehend, ganz conſequent das Feuer als den Begriff des Proceſſes nennen konnte.

c. Dieß Feuer hat er nun näher als realen Proceß ausgeführt; indem ſeine Realität für ſich der ganze Proceß iſt, ſo ſind dann die Momente concreter beſtimmt worden. Das Feuer, als dieſes Metamorphoſirende der körperlichen Dinge, iſt Verwandelung und Verdünſtung des Beſtimmten; für dieſen Proceß hat nun Heraklit ein ganz beſonderes Wort gebraucht, Ausdampfung (ἀναθυμίασις), — es iſt aber mehr Uebergang. Ariſtoteles (De anim. I, 2) ſagt in dieſer Rückſicht von Heraklit, daß nach ſeiner Darſtellung „das Princip die Seele ſey, weil ſie die Ausdünſtung ſey, das Hervorgehen von Allem; es ſey das Körperloſeſte und immer fließend.“ Dieſes iſt auch paſſend für das Grundprincip Heraklits.

Weiter hat er den realen Proceß in ſeinen abſtracten Momenten ſo beſtimmt, daß er zwei Seiten an ihm unterſchied, „den Weg nach Oben (ὁδὸς ἄνω) und den Weg nach Unten (ὁδὸς κάτω):“ den einen die Entzweiung als Beſtehen der Entgegengeſetzten, den anderen das In-Eins-Gehen dieſer beſtehenden Gegenſätze. Dafür hatte er nach Diogenes (IX, 8) die näheren Beſtimmungen „der Feindſchaft, des Streites (πόλεμος, ἔρις), und der Freundſchaft, Harmonie (ὁμολογία, εἰρήνη); von dieſen Beiden iſt die Feindſchaft, der Streit dasjenige, welches Princip des Entſtehens Unterſchiedener iſt: was aber zur Verbrennung führt, Eintracht und Frieden.“ Bei Feindſchaft zwiſchen Menſchen ſetzt ſo Einer ſich als ſelbſtſtändig gegen den Anderen, oder iſt für ſich, realiſirt ſich überhaupt; Einigkeit und Friede iſt aber das Verſinken aus dem Fürſichſeyn in die Ununterſcheidbarkeit oder Nicht-Realität. Alles iſt Dreiheit, und dabei doch weſentliche Einheit; die Natur iſt dieſes nimmer Ruhende und das All das Uebergehen aus dem Einen ins Andere, aus der Entzweiung in die Einheit, aus der Einheit in die Entzweiung.

Die näheren Beſtimmungen dieſes realen Proceſſes ſind zum Theil mangelhaft und widerſprechend. Es wird nun in dieſer

Hinsicht in einigen Nachrichten [1] von Heraklit angeführt, daß er ihn so bestimmt habe: „Des Feuers Wendungen sind zuerst das Meer; und dann davon die Hälfte die Erde, die andere Hälfte der Blitzstrahl (πρηστήρ)," das entspringende Feuer. Dieß ist das Allgemeine, und sehr dunkel. Diogenes Laertius (IX, 9) sagt: „Das Feuer wird verdichtet zu Feuchtigkeit, und zum Stehen kommend wird es Wasser; das erhärtete Wasser aber wird zu Erde, und dieß ist der Weg nach Unten. Die Erde wird dann wieder flüssig, und aus ihr wird Feuchtigkeit: und aus dieser die Ausdünstung des Meeres, aus der dann Alles entsteht; dieß ist der Weg nach Oben. Wasser entzweit sich in finstere Ausdünstung, wird Erde: und in reine, glänzende, wird Feuer, entzündet sich in der Sonnensphäre; das Feurige wird Meteore, Planeten und Gestirne." Diese sind so nicht ruhige, todte Sterne, sondern als im Werden, in ewiger Erzeugung betrachtet. Wir haben also im Allgemeinen eine Metamorphose des Feuers. Diese Orientalischen, bildlichen Ausdrücke sind bei Heraklit aber nicht in roh sinnlicher Bedeutung zu nehmen, d. h. daß diese Verwandelungen in der äußern Wahrnehmung vorkämen; sondern sie bilden die Natur dieser Elemente, nach welcher die Erde sich ewig ihre Sonne und Kometen erzeugt.

Die Natur ist so dieser Kreis. In diesem Sinne sehen wir ihn bei Clemens von Alexandrien (Strom. V, 14, p. 711.) sagen: „Das Universum hat kein Gott und kein Mensch gemacht, sondern es war immer und ist, und wird seyn ein immer lebendiges Feuer, das sich nach seinem Gesetze (μέτρῳ) entzündet und erlischt." Wir begreifen nun, was Aristoteles anführt, das Princip sey die Seele, weil sie die Ausdünstung; das Feuer ist nämlich, als dieser sich selbst bewegende Proceß der Welt, die Seele. Hieran schließt sich ein anderer Ausdruck, der sich gleichfalls bei Clemens dem Alexandriner (Strom. VI, 2, p. 746) findet: „Den

[1] Clemens Alex.: Stromata V, 14, p. 712, ed. Pott. (cit. Steph. Poës. phil. p. 131.)

Seelen (dem Belebten) iſt der Tod, Waſſer zu werden; dem Waſſer iſt der Tod, Erde zu werden; umgekehrt aus der Erde erzeugt ſich dann Waſſer, aus dem Waſſer aber die Seele.“ Es iſt alſo überhaupt dieſer Proceß des Erlöſchens, des Zurückgehens des Gegenſatzes in die Einheit, und des Wiedererweckens deſſelben, des Hervorgehens aus Einem. Das Erlöſchen der Seele, des Feuers in Waſſer, die Verbrennung, die zum Product wird, erzählen Einige, z. B. Diogenes Laertius (IX, 8), Euſebius (Praep. evang. XIV, 3) und Tennemann (Bd. I, S. 218), falſch als eine Weltverbrennung. Es wäre mehr eine Vorſtellung der Phantaſie, was Heraklit geſprochen haben ſoll von einem Weltbrande, daß nach einer gewiſſen Zeit, wie nach unſerer Vorſtellung beim Ende der Welt, die Welt in Feuer untergehe. Wir ſehen aber ſogleich aus den beſtimmteſten Stellen,[1] daß dieſer Weltbrand nicht gemeint ſey; ſondern es iſt dieß beſtändige Verbrennen, als Werden der Freundſchaft, das allgemeine Leben und der allgemeine Proceß des Univerſums. In Rückſicht deſſen, daß nach Heraklit das Feuer das Belebende, die Seele iſt, findet ſich bei Plutarch (De esu carn. I, p. 995 ed. Xyl.) ein Ausdruck vor, der bizarr erſcheinen kann: nämlich der, daß „die trockenſte Seele die beſte ſey.“ Wir nehmen zwar auch nicht die naſſeſte für die beſte, aber doch im Gegentheil die lebendigſte; trocken heißt hier aber feurig, ſo iſt die trockenſte Seele das reine Feuer: und dieß iſt nicht unlebendig, ſondern die Lebendigkeit ſelbſt.

Das ſind die Hauptmomente des reellen Lebensproceſſes; ich verweile einen Augenblick hierbei, indem damit überhaupt aller Begriff der ſpeculativen Betrachtung der Natur ausgeſprochen iſt. In dieſem Begriffe geht Ein Moment, Ein Element in das andere über; Feuer wird zu Waſſer, Waſſer zu Erde und Feuer. Es iſt ein alter Streit über die Verwandelung und gegen die Unwandelbarkeit der Elemente; in dieſem Begriffe ſcheidet ſich die

[1] cf. Stobaei Ecl. Phys. 22, p. 454.

gemeine ſinnliche Naturforſchung und die Naturphiloſophie. An ſich, in der ſpeculativen Anſicht, die auch die Heraklit's iſt, wird die einfache Subſtanz in Feuer und die übrigen Elemente metamorphoſirt; in der andern iſt aller Uebergang aufgehoben, nur eine äußerliche Trennung ſchon Vorhandener geſetzt: Waſſer iſt eben Waſſer, Feuer iſt Feuer u. ſ. f. Wenn jene Anſicht die Verwandelung behauptet, ſo glaubt dieſe Anſicht das Gegentheil aufzeigen zu können; ſie behauptet zwar Waſſer, Feuer u. ſ. f. nicht mehr als einfache Weſenheiten, ſondern zerlegt ſie in Waſſer-, Sauerſtoff u. ſ. f., aber deren Unwandelbarkeit behauptet ſie. Sie behauptet dabei mit Recht, daß, was an ſich ſeyn ſoll in der ſpeculativen Anſicht, auch die Wahrheit der Wirklichkeit haben müſſe; denn wenn das Speculative dieß iſt, die Natur und das Weſen ihrer Momente zu ſeyn, ſo muß dieß auch ſo vorhanden ſeyn. Man ſtellt ſich mit Unrecht das Speculative als etwas nur im Gedanken oder im Innern, d. h. man weiß nicht wo, Seyendes vor. Es iſt dieß auch ſo vorhanden, aber die Naturforſcher verſchließen ſich das Auge dazu durch ihren beſchränkten Begriff. Wenn wir ſie hören, ſo beobachten ſie nur, ſagen, was ſie ſehen; aber dieß iſt nicht wahr, ſondern bewußtlos verwandeln ſie unmittelbar das Geſehene durch den beſchränkten fixirten Begriff: und der Streit iſt nicht der Gegenſatz der Beobachtung und des abſoluten Begriffs, ſondern jenes Begriffs gegen dieſen. Sie zeigen die Verwandelungen als nicht ſeyend, z. B. des Waſſers in Erde. Bis auf die neueſten Zeiten wurde dieſe Verwandelung zwar behauptet, indem, wenn Waſſer deſtillirt wird, ein erdiger Rückſtand blieb; Lavoiſier ſtellte aber eine Menge genauer Verſuche darüber an, wog alle Gefäße und es ergab ſich, daß der erdige Rückſtand von den Gefäßen komme. Es giebt einen oberflächlichen Proceß, der nicht Ueberwindung der Beſtimmtheit der Subſtanz iſt; ſie ſagen von ihm: „Waſſer verwandelt ſich nicht in Luft, ſondern nur in Dampf, und Dampf verdichtet ſich immer nur wieder zu Waſſer.“ Allein dort wie hier fixiren ſie nur einen einſeitigen, mangelhaften Proceß,

und geben ihn für den abſoluten Proceß aus. Im realen Naturproceß machen ſie indeſſen die Erfahrung, daß der aufgelöſte Kryſtall Waſſer giebt, und im Kryſtall Waſſer verloren geht und hart wird, nämlich das ſogenannte Kryſtall-Waſſer: daß die Ausdünſtung der Erde nicht als Dampfform, im äußern Zuſtande, in der Luft anzutreffen iſt, ſondern die Luft ganz rein bleibt, oder der Waſſerſtoff in der reinen Luft ganz verſchwindet; ſie haben ſich genug vergebliche Mühe gegeben, Waſſerſtoff in der atmoſphäriſchen Luft zu finden. Sie machen ebenſo wieder die Erfahrung, daß ganz trockene Luft, an der ſie weder Feuchtigkeit noch Waſſerſtoff aufzeigen können, in Dünſte und Regen übergeht u. ſ. f. Dieß iſt die Beobachtung, aber ſie verderben alle Wahrnehmung der Verwandelungen durch den firen Begriff von Ganzem und Theilen, den ſie mitbringen, von Beſtehen aus Theilen, von Schon-vorhanden-geweſen-Seyn deſſen, als eines Solchen, was ſich entſtehend zeigt. Wenn der aufgelöſte Kryſtall Waſſer zeigt, ſo ſagen ſie: „Es iſt nicht als Waſſer entſtanden, ſondern vorher ſchon darin geweſen.“ Wenn das Waſſer, in ſeinem Proceſſe entzweit, Waſſerſtoff und Sauerſtoff zeigt, ſo heißt das nach ihnen: „Dieſe ſind nicht entſtanden, ſondern vorher ſchon als ſolche, als Theile, woraus das Waſſer beſteht, da geweſen.“ Aber ſie können weder Waſſer im Kryſtall, noch Sauer- und Waſſerſtoff im Waſſer aufzeigen; ebenſo verhält es ſich mit dem „latenten Wärmeſtoff.“ Wie es mit allem Ausſprechen der Wahrnehmung und Erfahrung geht, ſo wie der Menſch ſpricht, iſt ein Begriff darin; er iſt gar nicht abzuhalten, ſondern immer im Bewußtſeyn ein Anflug der Allgemeinheit und Wahrheit erhalten. Denn eben der Begriff iſt das Weſen; aber nur der gebildeten Vernunft wird er abſoluter Begriff, nicht, wenn er in einer Beſtimmtheit, wie hier, befangen bleibt. Sie kommen daher nothwendig auf ihre Grenze: ſo iſt ihr Kreuz, keinen Waſſerſtoff in der Luft zu finden; Hygrometer, Fiaſchen voll Luft, aus den hohen Regionen durch einen Luftballon heruntergebracht, zeigen ihn nicht als

ſeyend. Ebenſo iſt Kryſtall-Waſſer nicht mehr als Waſſer, ſondern verwandelt, zu Erde geworden.

Um zu Heraklit zurückzukehren, ſo fehlt nur dieſes noch an dem Proceß, daß ſein einfaches Weſen als allgemeiner Begriff erkannt werde. Dieß Dauernde und Ruhende, was Ariſtoteles giebt, könnte man vermiſſen. Heraklit ſagt zwar, es fließt Alles, es iſt nichts beſtehend, nur das Eine bleibt; das iſt aber der Begriff der nur ſeyenden Einheit im Gegenſatze, nicht der in ſich reflectirten. Dieß Eins, in ſeiner Einheit mit der Bewegung der Individuen, iſt die Gattung, oder der in ſeiner Unendlichkeit einfache Begriff als Gedanke; als dieſes iſt die Idee noch zu beſtimmen, und ſo werden wir ſie als den νοῦς des Anaxagoras wiederfinden. Das Allgemeine iſt die unmittelbare einfache Einheit in dem Gegenſatze, die als Proceß Unterſchiedener in ſich zurückgeht; aber auch dieß findet ſich bei Heraklit, dieſe Einheit in dem Gegenſatze nannte er Schickſal (εἱμαρμένη) oder Nothwendigkeit.[1] Und der Begriff der Nothwendigkeit iſt kein anderer, als eben dieſer, daß die Beſtimmtheit das Weſen des Seyenden als eines Einzelnen ausmacht, aber eben dadurch es auf ſein Entgegengeſetztes bezieht: das abſolute „Verhältniß (λόγος), welches durch das Seyn des Ganzen hindurch geht." Er nennt dieß „den ätheriſchen Leib, den Saamen des Werdens von Allem";[2] das iſt ihm die Idee, das Allgemeine als das Weſen, als der beruhigte Proceß.

3. Es iſt nun noch übrig, zu betrachten, welches Verhältniß Heraklit dieſem Weſen zum Bewußtſeyn giebt; ſeine Philoſophie hat im Ganzen eine naturphiloſophiſche Weiſe, indem das Princip, obzwar logiſch, als der allgemeine Naturproceß aufgefaßt iſt. Wie kommt jener λόγος zum Bewußtſeyn? Wie verhält er ſich zur individuellen Seele? Ich führe dieß ausführ-

[1] Diog. Laërt. IX. 7; Simplic. ad Arist. Phys. p. 6; Stob. Eclog. Phys. c. 3, p. 58—60.

[2] Plutarch. de plac. phil. I, 28.

licher hier an; es iſt eine ſchöne, unbefangene, kindliche Weiſe, von der Wahrheit wahr zu ſprechen. Hier tritt erſt das Allgemeine und die Einheit des Weſens des Bewußtſeyns und des Gegenſtandes, und die Nothwendigkeit der Gegenſtändlichkeit ein. In Anſehung der Ausſagen über das Erkennen ſind nun mehrere Stellen von Heraklit aufbewahrt. Es geht aus ſeinem Principe, daß Alles, was iſt, zugleich nicht iſt, unmittelbar hervor, daß er erklärt, daß die ſinnliche Gewißheit keine Wahrheit hat; denn eben ſie iſt die Gewißheit, für welche etwas als ſeyend beſteht, was in der That ebenſo nicht iſt. Nicht dieß unmittelbare Seyn, ſondern die abſolute Vermittelung, das gedachte Seyn, der Gedanke iſt das wahre Seyn. Heraklit ſagt über die ſinnliche Wahrnehmung in dieſer Beziehung bei Clemens von Alexandrien (Strom. III, 3. p. 520): „Todt iſt, was wir wachend ſehen, was aber ſchlafend Traum;“ und bei Sextus (adv. Math. VII, 126—127): „Schlechte Zeugen ſind den Menſchen die Augen und Ohren, ſofern ſie barbariſche Seelen haben. Die Vernunft (λόγος) iſt die Richterin der Wahrheit, nicht aber die nächſte beſte, ſondern allein die göttliche, allgemeine,“ — dieß Maaß, dieſer Rhythmus, der durch die Weſenheit des Alls hindurchgeht. Abſolute Nothwendigkeit iſt eben dieß, im Bewußtſeyn das Wahre zu haben; aber ein Solches iſt nicht jedes Denken überhaupt, das auf Einzelnes geht, jedes Verhältniß, worin es nur Form iſt und den Inhalt der Vorſtellung hat, ſondern der allgemeine Verſtand, das entwickelte Bewußtſeyn der Nothwendigkeit, die Identität des Subjectiven und Objectiven. In dieſer Rückſicht ſagt Heraklit, nach Diogenes (IX. 1): „Viel Wiſſen (πολυμαθίη) lehre den Verſtand nicht; ſonſt hätte es auch den Heſiodus, Pythagoras, Xenophanes und Hekatäus belehrt. Das Eine ſey das Weiſe, die Vernunft zu erkennen, die durch Alles das Herrſchende iſt.“

Sextus (adv. Math. VII, 127—133) erzählt näher das Verhältniß des ſubjectiven Bewußtſeyns, der beſondern Vernunft, zur allgemeinen, zu dieſem Naturproceſſe. Das hat noch eine ſehr

phyſikaliſche Geſtalt; und iſt ungefähr wie wir die Beſonnenheit gegen den träumenden oder verrückten Menſchen auffaſſen. Der wachende Menſch verhält ſich zu den Dingen auf eine allgemeine Weiſe, welche dem Verhältniſſe der Dinge gemäß iſt, wie die Anderen ſich auch dagegen verhalten, und iſt doch darin für ſich. Wenn und inſofern ich in dem objectiv-verſtändigen Zuſammenhange dieſer Beſonnenheit bin, bin ich zwar wegen dieſer Aeußerlichkeit in der Endlichkeit; aber wachend habe ich das Bewußtſeyn der Nothwendigkeit dieſes Zuſammenhangs in der Form der Objectivität, das Wiſſen des allgemeinen Seyenden, alſo die Idee in der Endlichkeit. Sextus führt uns die Beſtimmung hiervon ſo an: „Alles, was uns umgiebt, ſey ſelbſt logiſch und verſtändig," — doch darum noch nicht mit Bewußtſeyn. „Wenn wir dieß allgemeine Weſen durch das Athmen einziehen, ſo werden wir verſtändig; aber nur wachend ſeyen wir ſo, ſchlafend in der Vergeſſenheit." Das wache Bewußtſeyn der Außenwelt, was zur Verſtändigkeit gehört, iſt mehr ein Zuſtand; hier iſt es aber für das Ganze des vernünftigen Bewußtſeyns genommen. „Denn im Schlafe ſeyen die Wege des Gefühls verſchloſſen, und der Verſtand, der in uns, werde von ſeiner Vereinigung (*συμφυΐας*) mit der Umgebung abgeſondert: und es erhalte ſich allein der Zuſammenhang (*πρόσφυσις*) des Athmens, gleichſam als einer Wurzel;" alſo dieß Athmen iſt unterſchieden von dem allgemeinen Athmen, d. h. dem Seyn eines Andern für uns. Die Vernunft iſt dieſer Proceß mit dem Objectiven; wenn wir nicht mit dem Ganzen in Zuſammenhang ſind, ſo träumen wir nur. „So getrennt, verliere der Verſtand die Kraft des Bewußtſeyns (*μνημονικὴν δύναμιν*), die er vorher hatte;" der Geiſt nur als individuelle Einzelnheit verliert die Objectivität, iſt nicht in der Einzelnheit allgemein, nicht das Denken, das ſich ſelbſt zum Gegenſtande hat. „In den Wachenden aber erhalte der Verſtand, durch die Wege des Gefühls, wie durch Fenſter, hinausſehend, und mit dem Umgebenden zuſammengehend, die logiſche Kraft;"

wir ſehen hier den Idealismus in ſeiner Naivität. „Nach der Weiſe, wie die Kohlen, die dem Feuer nahe kommen, ſelbſt feurig werden, getrennt davon aber verlöſchen: ſo werde der Theil, der in unſern Körpern von dem Umgebenden beherbergt iſt, durch die Trennung faſt unvernünftig;“ das iſt das Gegentheil von denen, welche meinen, Gott gebe die Weisheit im Schlafe, im Somnambulismus. „In dem Zuſammenhange mit den vielen Wegen aber werde er mit dem Ganzen gleicher Art. Dieſes Ganze, der allgemeine und göttliche Verſtand, in der Einheit mit welchem wir logiſch ſind, iſt das Weſen der Wahrheit, bei Heraklit. Daher das, was allgemein Allen erſcheint, Ueberzeugung habe: denn es hat Theil an dem allgemeinen und göttlichen Logos; was aber einem Einzelnen beifällt, habe keine Ueberzeugung in ſich, aus der entgegengeſetzten Urſache. Im Anfange ſeines Buches über die Natur ſagt er: Da das Umgebende die Vernunft iſt, ſo ſind die Menſchen unvernünftig, ſowohl ehe ſie hören, als wenn ſie zuerſt hören. Denn da was geſchieht, nach dieſer Vernunft geſchieht: ſo ſind ſie noch unerfahren, wenn ſie die Reden und Werke verſuchen, welche ich auseinanderſetze, nach der Natur Jegliches unterſcheidend und ſagend, wie es ſich verhält. Die anderen Menſchen aber wiſſen nicht, was ſie wachend thun: wie ſie vergeſſen, was ſie im Schlafe thun. Heraklit ſagt auch ferner: Wir thun und denken Alles nach der Theilnahme am göttlichen Verſtande (λόγος). Deswegen müſſen wir dieſem allgemeinen Verſtande folgen. Viele aber leben, als ob ſie einen eigenen Verſtand (φρόνησιν) hätten; der Verſtand aber iſt nichts Anderes, als die Auslegung“ (das Bewußtwerden) „der Weiſe der Anordnung des Alls. Deswegen ſo weit wir Theil nehmen am Wiſſen (μνήμης), von ihm, ſind wir in der Wahrheit: ſo viel wir aber Eigenthümliches haben (ἰδιάσωμεν), ſind wir in der Täuſchung.“ Sehr große und wichtige Worte! Man kann ſich nicht wahrer und unbefangener über die Wahrheit ausdrücken. Nur das Bewußtſeyn als Bewußtſeyn des Allgemeinen iſt Be-

wußtseyn der Wahrheit; Bewußtseyn aber der Einzelnheit und Handeln als Einzelnes, eine Originalität, die eine Eigenthümlichkeit des Inhalts oder der Form wird, ist das Unwahre und Schlechte. Das Böse und der Irrthum besteht also allein in der Vereinzelung des Denkens: darin, sich vom Allgemeinen auszuscheiden. Die Menschen meinen gewöhnlich, wenn sie etwas denken sollen, so müsse es etwas Besonderes seyn; dieß ist aber eine Täuschung.

So sehr Heraklit behauptet, daß in dem sinnlichen Wissen keine Wahrheit ist, weil alles Seyende fließt, das Seyn der sinnlichen Gewißheit nicht ist, indem es ist: ebenso sehr setzt er als nothwendig, im Wissen, die gegenständliche Weise. Das Vernünftige, das Wahre, das ich weiß, ist wohl ein Zurückgehen aus dem Gegenständlichen, als aus Sinnlichem, Einzelnem, Bestimmtem, Seyendem: aber was die Vernunft in sich weiß, ist ebenso die Nothwendigkeit, oder das Allgemeine des Seyns; es ist das Wesen des Denkens, wie es das Wesen der Welt ist. Es ist dieselbe Betrachtung der Wahrheit, welche Spinoza in seiner Ethik (P. II, propos. XLIV, coroll. II, p. 118. ed. Paul.) „eine Betrachtung der Dinge unter der Form der Ewigkeit" nennt. Das Fürsichseyn der Vernunft ist nicht ein objectloses Bewußtseyn, ein Träumen, sondern ein Wissen, das für sich ist: aber so, daß dieß Fürsichseyn wach ist, oder daß es gegenständlich und allgemein, d. h. für Alle dasselbe ist. Das Träumen ist ein Wissen von Etwas, wovon nur ich weiß; das Einbilden und dergleichen ist eben solches Träumen. Ebenso das Gefühl ist die Weise, daß etwas bloß für mich ist, ich etwas in mir, als in diesem Subjecte, habe; die Gefühle mögen sich für noch so erhaben ausgeben, so ist wesentlich, daß für mich, als dieses Subject, es ist, was ich fühle, nicht als ein von mir freier Gegenstand. In der Wahrheit aber ist der Gegenstand für mich als das an sich seyende Freie, und ich bin für mich subjectivitätslos; und ebenso ist dieser Gegenstand kein eingebildeter, von mir nur zum Gegenstand gemachter, sondern ein an sich allgemeiner.

Außerdem hat man noch viele andere Fragmente von Heraklit, einzelne Aussprüche u. s. w., z. B.: „Die Menschen sind sterbliche Götter, und die Götter unsterbliche Menschen; lebend Jener Tod, und sterbend Jener Leben.“ [1] Der Tod der Götter ist das Leben, das Sterben das Leben der Götter; das Göttliche ist das Erheben durch das Denken über die bloße Natürlichkeit, die dem Tode angehört. Deßhalb sagt auch Heraklit nach Sextus (adv. Math. VII, 349): „die Denkkraft sey außer dem Körper;“ woraus Tennemann (Bd. I, S. 233) merkwürdiger Weise macht: „außer dem Menschen.“ Bei Sextus (Pyrrh. Hyp. III, 24, §. 230) lesen wir noch: „Heraklit sagt, daß Leben sowohl als Sterben in unserem Leben wie in unserem Tode vereint ist; denn wenn wir leben, so sind unsere Seelen gestorben und in uns begraben: wenn wir aber sterben, so auferstehen und leben unsere Seelen.“ Wir können in der That von Heraklit Aehnliches sagen, wie Sokrates sagte: Was uns noch vom Heraklit übrig geblieben, ist vortrefflich; von dem aber, was uns verloren gegangen ist, müssen wir vermuthen, daß es wohl gleich vortrefflich gewesen sey. Oder wenn wir das Schicksal für so gerecht halten wollen, daß es der Nachwelt immer das Beste erhielt: so müssen wir wenigstens von dem, was uns von Heraklit noch gemeldet ist, sagen, daß es dieser Aufbewahrung werth ist.

E. Empedokles, Leucipp und Demokrit.

Zugleich mit dem Empedokles betrachten wir den Leucipp und Demokrit, in denen sich Idealität des Sinnlichen, und zugleich allgemeine Bestimmtheit oder Uebergang zum Allgemeinen zeigt. Empedokles ist ein Pythagoreischer Italer, der sich hinüber zu den Joniern neigt; interessanter sind Leucipp und Demokrit, welche sich zu den Italern neigen, indem sie die Eleatische Schule fortsetzen. Diese beiden Philosophen gehören

[1] Heraclides; Allegoriae Homericae, p. 442—443, ed. Gale.

demſelben philoſophiſchen Syſteme; ſie ſind in Anſehung ihrer philoſophiſchen Gedanken zuſammenzunehmen, und ſo zu betrachten [1]. Leucipp iſt der ältere, und Demokrit vervollkommnete das, was jener angefangen; aber was ihm hierin eigenthümlich angehört, iſt ſchwer geſchichtlich nachzuweiſen. Es wird freilich berichtet, daß er des Leucipp Gedanken mehr ausgebildet habe; und es iſt uns auch darüber Einiges aufbehalten, das aber keiner genauen Aufführung werth iſt. Bei Empedokles ſehen wir Beſtimmtheit und Scheidung der Principe hervortreten. Daß der Unterſchied zum Bewußtſeyn kommt, iſt ein weſentliches Moment; aber die Principe haben hier Theils den Charakter von phyſiſchem Seyn, Theils zwar von ideellem Seyn, aber ſo daß dieſe Form noch nicht Gedankenform iſt. Dagegen ſehen wir bei Leucipp und Demokrit ideellere Principe, das Atome und das Nichts, und ein näheres Eindringen der Gedankenbeſtimmung in das Gegenſtändliche, d. h. den Anfang einer Metaphyſik der Körper: oder die reinen Begriffe die Bedeutung von Körperlichkeit erhalten, und alſo den Gedanken in gegenſtändliche Form übergehen; die Lehre iſt aber im Ganzen unausgebildet, und kann keine Befriedigung geben.

1. Leucipp und Demokrit.

Von den Lebensumſtänden des Leucipp iſt durchaus nichts Näheres bekannt, nicht einmal was er für ein Landsmann geweſen. Einige, wie Diogenes Laertius (IX. 30), machen ihn zu einem Eleaten, Andere zu einem Abderiten (weil er mit Demokrit zuſammen geweſen), oder Melier (Melos iſt eine Inſel nicht weit von der Peloponneſiſchen Küſte), oder auch, wie Simplicius zu Ariſtoteles Phyſik (p. 7), zu einem Mileſier. Daß er ein Zuhörer und Freund Zeno's geweſen, wird beſtimmt angegeben; doch ſcheint er faſt gleichzeitig mit ihm geweſen zu ſeyn, ſo wie auch mit Heraklit.

[1] Hegel ſonderte in ſeiner Darſtellung nur ſelten, z. B. im Jenaiſchen Heft, dieſe beiden Philoſophen von einander ab.

Demokrit iſt zuverläſſiger aus Abdera, in Thracien am Aegäiſchen Meere, der in ſpätern Zeiten wegen ungeſchickter Handlungen ſo berüchtigten Stadt. Er iſt, wie es ſcheint, um die 80. Olympiade (460 v. Chr.), oder Ol. 77, 3 (470 v. Chr.) geboren: die erſte Angabe gehört bei Diogenes Laertius (IX, 41) dem Apollodor, die andere dem Thraſyllus; Tennemann (Bd. I, S. 415) läßt ihn um die 71. Olympiade (494 v. Chr.) geboren werden. Er iſt nach Diogenes Laertius (IX, 34) vierzig Jahre jünger als Anaxagoras, lebte zu Sokrates' Zeiten: und iſt ſelbſt jünger als dieſer, wenn er nämlich nicht Ol. 71, ſondern Ol. 80 geboren wurde. Sein Verhältniß zu den Abderiten iſt viel beſprochen worden; und viele ſchlechte Anekdoten werden darüber von Diogenes Laertius erzählt. Daß er ſehr reich geweſen ſey, will Valerius Maximus (VIII, 7, ext. 4) daraus ermeſſen, daß ſein Vater das ganze Heer des Xerres auf deſſen Zuge nach Griechenland bewirthet habe. Diogenes (IX, 35—36) berichtet, daß er ſein anſehnliches Vermögen auf Reiſen nach Aegypten und in das innere Morgenland verwandt habe; doch das Letztere hat keine Glaubwürdigkeit. Sein Vermögen wird auf 100 Talente angegeben; und wenn ein Attiſches Talent von etwa 1000—1200 Thaler darunter gemeint wäre, ſo hätte er allerdings damit ſchon weit kommen können. Daß er ein Freund und Schüler Leucipps geweſen, wird einſtimmig berichtet, namentlich von Ariſtoteles (Met. I, 4); wo ſie aber zuſammen geweſen, iſt nicht berichtet. Diogenes (IX, 39) fährt fort: „Nachdem er von ſeinen Reiſen in ſein Vaterland zurückgekommen, lebte er ſehr eingezogen, da er ſein ganzes Vermögen verzehrt hatte: wurde aber von ſeinem Bruder aufgenommen, und gelangte zu hoher Verehrung bei ſeinen Landsleuten" — nicht durch ſeine Philoſophie, ſondern — „durch einige Weiſſagungen. Nach dem Geſetze konnte aber der, welcher ſein väterliches Vermögen durchgebracht hatte, nicht in den väterlichen Begräbnißort aufgenommen werden. Um nun der Verläumdung

und der übeln Nachrede" — als ob er sein Vermögen durch Liederlichkeit verschwendet — „keinen Raum zu geben, habe er den Abderiten sein Werk *Διάκοσμος* vorgelesen, und diese haben ihm dafür ein Geschenk von 500 Talenten gemacht, seine Bildsäule öffentlich aufstellen lassen, und ihn mit großem Pompe begraben, nachdem er, bei 100 Jahr alt, gestorben." Daß dieß auch ein Abderitenstreich gewesen sey, dafür haben es die wenigstens nicht angesehen, welche uns diese Erzählung hinterlassen haben.

Leucipp ist der Urheber des berüchtigten atomistischen Systems, das, in neuern Zeiten wiedererweckt, als das Princip vernünftiger Naturforschung gegolten hat. Nehmen wir dieß System für sich, so ist es freilich sehr dürftig und nicht viel darin zu suchen; allein dieß muß dem Leucipp als großes Verdienst zugeschrieben werden, daß er, wie es in unserer gemeinen Physik ausgedrückt wird, die allgemeinen und sinnlichen, oder primären und secundären, oder wesentlichen und unwesentlichen Eigenschaften der Körper unterschied. Die allgemeine Eigenschaft heißt speculativ, daß das Körperliche durch den Begriff, oder das Wesen des Körpers in der That allgemein bestimmt ist; Leucipp faßte die Bestimmtheit des Seyns nicht auf oberflächliche, sondern auf speculative Weise. Wenn gesagt wird, der Körper hat diese allgemeine Eigenschaft, z. B. Gestalt, Undurchdringlichkeit, Schwere: so stellt man sich vor, die unbestimmte Vorstellung Körper sei das Wesen, und sein Wesen etwas Anderes, als diese Eigenschaften. Aber speculativ ist die Wesenheit eben die allgemeinen Bestimmungen; sie sind an sich seiende, oder der abstracte Inhalt und die Realität des Wesens. Dem Körper als solchem bleibt dort nichts für die Bestimmung des Wesens, als die reine Einzelnheit; aber er ist Einheit Entgegengesetzter, und die Einheit dieser Prädicate macht sein Wesen aus.

Erinnern wir uns, daß wir in der Eleatischen Philosophie das Seyn und Nichtseyn als Gegensatz sahen: nur das Seyn ist, das Nichtseyn, auf dessen Seite Bewegung, Veränderung

u. ſ. f. fällt, iſt nicht. Seyn iſt noch nicht die in ſich zurückkehrende und zurückgekehrte Einheit, wie Heraklits Bewegung und das Allgemeine. Von der Seite, daß in die ſinnliche unmittelbare Wahrnehmung Unterſchied, Veränderung, Bewegung u. ſ. f. fällt, kann geſagt werden, daß die Behauptung, nur das Seyn ſey, dem Augenſcheine ebenſo widerſpricht, als dem Gedanken; denn dieß Nichts, das die Eleaten aufhoben, iſt. Oder in der Heraklitiſchen Idee iſt Seyn und Nichtſeyn daſſelbe: das Seyn iſt, aber das Nichtſeyn, da es Eins mit dem Seyn, iſt ebenſo wohl; oder Seyn iſt ſowohl Prädicat des Seyns, als des Nichtſeyns. Das Seyn aber und Nichtſeyn beide mit der Beſtimmung eines Gegenſtändlichen, oder, wie ſie für die ſinnliche Anſchauung ſind, ausgeſprochen: ſo ſind ſie der Gegenſatz des Vollen und des Leeren. Dieß ſpricht Leucipp aus; was in Wahrheit bei den Eleaten vorhanden war, ſpricht Leucipp als ſeyend aus. Ariſtoteles (Met. I, 4) führt an: „Leucipp und ſein Freund Demokrit behaupten, das Volle und das Leere ſeyen die Elemente, indem ſie das Eine das Seyende, das Andere das Nichtſeyende nennen: das Volle und Dichte nämlich das Seyende, das Leere und Dünne aber das Nichtſeyende. Deshalb ſagen ſie auch, das Seyn iſt nicht mehr als das Nichtſeyn, weil auch das Leere ebenſowohl ſey als der Körper; und dieß ſeyen die materiellen Urſachen aller Dinge.“ Das Volle hat das Atom zu ſeinem Principe: Das Abſolute, das Anundfürſichſeyende iſt alſo das Atom und das Leere (τὰ ἄτομα καὶ τὸ κενόν); das iſt eine wichtige, wenn auch unzureichende Beſtimmung. Nicht die Atome, wie wir ſprechen, die wir uns z. B. in der Luft ſchwimmend vorſtellen, ſind allein das Princip, ſondern das dazwiſchen ſeyende Nichts iſt ebenſo nothwendig; es iſt ſo hier die erſte Erſcheinung des atomiſtiſchen Syſtems. Von dieſem Principe ſelbſt ſind nun näher ſeine Bedeutungen und Beſtimmungen anzugeben.

a. Die Hauptſache iſt das Eins, das Fürſichſeyn; dieſe

Bestimmung ist ein großes Princip, das wir bisher noch nicht hatten. Parmenides setzt das Seyn oder das abstract Allgemeine, Heraklit den Proceß; die Bestimmung des Fürsichseyns kommt dem Leucipp zu. Parmenides sagt, das Nichts ist gar nicht; bei Heraklit war nur das Werden, als Umschlagen von Seyn und Nichts, wo jedes negirt ist; aber daß gesetzt ist, daß Beide einfach bei sich selbst seyen, das Positive als fürsichseyendes Eins und das Negative als Leeres, ist, was bei Leucipp zum Bewußtseyn gekommen und zur absoluten Bestimmung geworden ist. Das atomistische Princip ist auf diese Weise nicht vorbei, sondern muß nach dieser Seite immer seyn; das Fürsichseyn muß in jeder logischen Philosophie [1] als ein wesentliches Moment, nicht aber als das letzte vorkommen. Beim logischen Fortgang vom Seyn und Werden zu dieser Gedankenbestimmung kommt zwar zuerst das Dasein [2]; dieß gehört aber der Sphäre der Endlichkeit an, und kann so nicht Princip der Philosophie werden. Wenn also auch die Entwickelung der Philosophie in der Geschichte der Entwickelung der logischen Philosophie entsprechen muß, so wird es doch in dieser Stellen geben, die in der geschichtlichen Entwickelung wegfallen. Wollte man z. B. das Daseyn zum Princip machen, so wäre es das, was wir im Bewußtseyn haben: Es sind Dinge, diese sind endlich, und haben eine Relation zu einander; es ist dieß aber die Kategorie unseres gedankenlosen Bewußtseyns, der Schein. Das Fürsichseyn dagegen ist, als Seyn, einfache Beziehung auf sich selbst: aber durch Negation des Andersseyns. Wenn ich sage, ich bin für mich: so bin ich nicht nur, sondern negire in mir alles Andere, schließe es von mir ab, sofern es als äußerlich erscheint. Als Negation des Andersseyns, welches selbst Negation gegen mich ist, ist das Fürsichseyn Negation der Negation, also Affirmation; und diese ist, wie ich es nenne, die absolute Negativität, worin zwar Ver-

[1] Sieh Hegel's Werke, Bd. III, S. 181 ff.

[2] Hegel's Werke, Bd. III, S. 112.

mittelung enthalten iſt, aber eine Vermittelung, die ebenſo ſehr aufgehoben iſt.

Das Princip des Eins iſt ganz ideell, gehört ganz dem Gedanken an, ſelbſt wenn man auch ſagen wollte, daß Atome exiſtiren. Das Atom kann materiell genommen werden; es iſt aber unſinnlich, rein intellectuell. Auch in neuerer Zeit, beſonders durch Gaſſendi, iſt dieſe Vorſtellung von Atomen erneuert worden. Die Atome Leucipps ſind aber nicht die **molécules**, die kleinen Theile der Phyſik. Es kommt zwar bei Leucipp nach Ariſtoteles (**De gen. et corr. I, 8**) die Vorſtellung vor, daß „die Atome unſichtbar ſind wegen der Kleinheit ihrer Körperlichkeit," wie man in neuerer Zeit von den **molécules** ſpricht; es iſt dieß aber nur eine Ausrede. Das Eins kann man nicht ſehen, weder mit Gläſern noch Meſſern aufzeigen, weil es ein Abſtractum des Gedankens iſt; was man zeigt, iſt immer Materie, die zuſammengeſetzt iſt. Ebenſo vergeblich iſt es, wenn man in neuern Zeiten durch das Mikroſkop das Innere des Organiſchen, die Seele, erforſchen und durch Sehen und Fühlen dahinterkommen will. Das Princip des Eins iſt alſo ganz ideell, nicht aber in dem Sinne, als ob es nur im Gedanken, im Kopfe wäre: ſondern ſo, daß der Gedanke das wahre Weſen der Dinge iſt. So hat es Leucipp auch verſtanden; und ſeine Philoſophie iſt mithin gar nicht empiriſch. Tennemann (Bd. I, S. 261) ſagt dagegen ganz ſchief: „Das Syſtem des Leucipp iſt das entgegengeſetzte des Eleatiſchen; er erkennt die Erfahrungswelt für die einzig objectiv reale, und die Körper für die einzige Art von Weſen." Aber das Atom und das Leere ſind keine Dinge der Erfahrung; Leucipp ſagt, die Sinne ſind es nicht, durch die wir des Wahren bewußt werden: und damit hat er einen Idealismus im höhern Sinne, nicht einen bloß ſubjectiven aufgeſtellt.

b. Wie abſtract dieß Princip bei Leucipp nun auch noch iſt, ſo war er doch beſtrebt, es concret zu machen. Von Atom iſt die Ueberſetzung Individuum, das Untheilbare; in anderer Form

iſt das Eins alſo die Einzelnheit, die Beſtimmung der Subjectivität. Das Allgemeine und ihm gegenüber das Individuelle ſind große Beſtimmungen, um die es ſich in allen Dingen handelt; und man weiß erſt, was man an dieſen abſtracten Beſtimmungen hat, wenn man im Concreten erkennt, daß ſie auch da die Hauptſache ſind. Bei Leucipp und Demokrit iſt dieß Princip, das bei Epikur hernach vorkommt, phyſikaliſch geblieben; es kommt aber auch im Geiſtigen vor. Der Geiſt iſt zwar auch Atom, Eins; aber, als Eins in ſich, zugleich unendlich voll. In der Freiheit, dem Recht und Geſetz, im Willen handelt es ſich nur um dieſen Gegenſatz der Allgemeinheit und Einzelnheit. In der Sphäre des Staats kann die Anſicht aufgeſtellt werden, daß der einzelne Wille, als Atom, das Abſolute ſey; das ſind die neueren Theorien über den Staat, die ſich auch praktiſch geltend machten. Der Staat muß auf dem allgemeinen, d. i. dem an und für ſich ſeyenden Willen beruhen; beruht er auf dem der Einzelnen, ſo wird er atomiſtiſch, nach der Gedankenbeſtimmung des Eins gefaßt, wie in Rouſſeau's **contrat social.** Die weitere Vorſtellung von allem Concreten und Wirklichen iſt nun bei Leucipp nach Ariſtoteles am zuletzt angeführten Orte die: „Das Volle iſt nichts Einfaches, ſondern es iſt ein unendlich Vielfaches. Dieſe unendlich Vielen bewegen ſich im Leeren, denn das Leere iſt; ihr Zuſammenkommen macht das Entſtehen" (d. h. von einem exiſtirenden Dinge, das für die Sinne iſt), „die Auflöſung und Trennung das Vergehen." Alle weiteren Kategorien fallen hier hinein. „Die Thätigkeit und Paſſivität beſteht darin, daß ſie ſich berühren: aber ihre Berührung iſt nicht, daß ſie Eins werden; denn aus dem, was wahrhaft" (abſtract) „Eins iſt, wird nicht eine Menge, noch aus dem, was wahrhaft Vieles iſt, Eins." Oder ſie ſind in der That weder paſſiv noch thätig; „denn ſie leiden bloß durchs Leere," ohne daß ihr Weſen der Proceß ſey. Die Atome ſind alſo, ſelbſt bei der erſcheinenden Vereinigung in dem, was wir Dinge nennen, getrennt von ein-

ander durch das Leere, welches ein rein Negatives und Fremdes für ſie iſt; d. h. ihre Beziehung iſt nicht an ihnen ſelbſt, ſondern etwas Anderes, als ſie, worin ſie bleiben, was ſie ſind. Dieß Leere, das Negative gegen das Affirmative, iſt auch das Princip der Bewegung der Atome; ſie werden gleichſam vom Leeren ſollicitirt, es zu erfüllen und zu negiren.

Dieß ſind die Sätze der Atomiſten. Wir ſehen, daß wir unmittelbar an der Grenze dieſer Gedanken ſind; denn wo von Beziehung die Rede ſeyn ſollte, treten wir heraus aus ihnen. Das Seyn und Nichtſeyn, als Gedachte, welche, als Verſchiedene in Beziehung auf einander fürs Bewußtſeyn vorgeſtellt, das Volle und Leere ſind, haben an ſich keine Verſchiedenheit; denn das Volle hat ebenſo wohl die Negativität an ihm ſelbſt, es iſt als Fürſichſeyendes ausſchließend Anderes, — es iſt Eins, und unendlich viele Eins: das Leere iſt aber nicht das Ausſchließende, ſondern die reine Continuität. Dieſe beiden Gegenſätze, Eins und Continuität, nun ſo fixirt, ſo iſt für die Vorſtellung nichts annehmlicher, als in der ſeyenden Continuität die Atome ſchwimmen, und bald getrennt, bald vereinigt werden zu laſſen: ſo daß ihre Vereinigung nur eine oberflächliche Beziehung, eine Syntheſis iſt, die nicht durch die Natur des Vereinten beſtimmt iſt, ſondern worin im Grunde dieſe an und für ſich Seyenden noch getrennt bleiben. Dieß iſt aber ein ganz äußerliches Verhalten; rein Selbſtſtändige werden mit Selbſtſtändigen verbunden, bleiben ſelbſtſtändig, und ſo iſt es nur eine mechaniſche Vereinigung. Alles Lebendige, Geiſtige u. ſ. f. iſt dann nur zuſammengeſetzt: und die Veränderung, Erzeugung, Schaffung eine bloße Vereinigung.

Wie hoch dieſe Principien als ein Fortſchritt auch zu achten ſind, ſo zeigt ſich doch hier ſogleich ihre ganze Dürftigkeit, ſo wie damit an weitere concrete Beſtimmungen gegangen wird. Dennoch dürfen wir dieß nicht hinzufügen, was zum Theil die Vorſtellung neuerer Zeiten hinzufügt, daß einmal in der Zeit ſo ein Chaos geweſen ſey, eine von Atomen erfüllte Leere, die dann

nachher ſo ſich verbunden und geordnet haben, daß dadurch dieſe Welt herausgekommen ſey; ſondern es iſt noch jetzt und immer, daß das Anſichſeyende das Leere und das Volle iſt. Gerade dieß iſt die befriedigende Seite, welche die Naturforſchung in ſolchen Gedanken gefunden, daß darin das Seyende in ſeinem Gegenſatze als Gedachtes und entgegengeſetzt Gedachtes iſt, hiermit als an und für ſich Seyendes. Die Atomiſtik ſtellt ſich daher überhaupt der Vorſtellung von einer Schöpfung und Erhaltung der Welt durch ein fremdes Weſen gegenüber. Die Naturforſchung fühlt in der Atomiſtik zuerſt ſich davon befreit, keinen Grund für die Welt zu haben. Denn wenn die Natur von einem Andern als erſchaffen und erhalten vorgeſtellt wird, ſo wird ſie vorgeſtellt als nicht an ſich ſeyend, alſo ihren Begriff außer ihr habend: d. h. ſie hat einen ihr fremden Grund, ſie als ſolche hat keinen Grund, ſie iſt nur aus dem Willen eines Andern begreiflich; wie ſie iſt, iſt ſie zufällig, ohne Nothwendigkeit und Begriff an ihr ſelbſt. In der Vorſtellung der Atomiſtik aber iſt die Vorſtellung des Anſich der Natur überhaupt, d. h. der Gedanke findet ſich ſelbſt in ihr oder ihr Weſen iſt an ſich ein Gedachtes; und dieß iſt das Erfreuliche für den Begriff, eben ſie zu begreifen, ſie als Begriff zu ſetzen. In den abſtracten Weſen hat die Natur den Grund an ihr ſelbſt, iſt einfach für ſich; das Atom und das Leere ſind ſolche einfache Begriffe. Mehr als dieß Formelle aber, daß überhaupt ganz allgemeine einfache Principe, der Gegenſatz des Eins und der Continuität, aufgeſtellt ſind, iſt nicht darin zu ſehen und zu finden.

Wenn wir von einer weitern, reichern Naturanſicht ausgehen, und fordern, daß aus der Atomiſtik auch ſie begreiflich werde: ſo iſt die Befriedigung ſogleich aus, und man ſieht die Unmöglichkeit, irgend damit weiter zu kommen. Daher iſt ſogleich über dieſe reinen Gedanken der Continuität und Nichtcontinuität hinauszugehen. Denn eben dieſe Negativen, die Eins, ſind nicht an und für ſich; die Atome ſind ununterſcheidbar, gleich an ſich,

oder ihr Weſen iſt als reine Continuität geſetzt: ſo daß ſie vielmehr unmittelbar in Einen Klumpen zuſammenfallen. Die Vorſtellung hält ſie wohl auseinander, giebt ihnen ein ſinnlich vorgeſtelltes Seyn; aber ſind ſie gleich, ſo ſind ſie, als reine Continuität, daſſelbe, was das Leere iſt. Aber das, was iſt, iſt concret, beſtimmt. Wie will man nun die Unterſchiedenheit aus dieſen Principien auffaſſen? Wo kommt dieſe Beſtimmtheit, wie Pflanze, Farbe, Geſtalt, her? Die Hauptſache iſt, daß, ſowie man dieſe Atomen, als kleine Theile, ſelbſtſtändig beſtehen läßt, ihre Vereinigung nur zu einer ganz äußerlichen und zufälligen Zuſammenſetzung wird. Die beſtimmte Verſchiedenheit vermißt man; das Eins, als das Fürſichſeyende, verliert alle Beſtimmtheit. Nimmt man verſchiedene Materien an, elektriſche, magnetiſche, Licht-Stoff, und dazu ein mechaniſches Drehen der molécules: ſo iſt man einerſeits ganz unbekümmert um Einheit, und ſagt andererſeits nie ein vernünftiges Wort über den Uebergang der Erſcheinungen, ſondern nur Tautologien.

Indem Leucipp und Demokrit weiter gehen wollten, ſo tritt das Bedürfniß eines beſtimmtern Unterſchiedes, als dieſes oberflächlichen der Vereinigung und Trennung ein; und ſie haben ihn dadurch zu machen geſucht, daß ſie die Atome als ungleich ſetzten, und zwar ihre Verſchiedenheit als eine unendliche. Ariſtoteles (Met. I, 4) führt an: „Dieſe Verſchiedenheit haben ſie auf dreierlei Weiſe zu beſtimmen verſucht. Sie ſagen, die Atome ſeyen verſchieden nach der Geſtalt wie A von N; durch die Ordnung" (den Ort), „wie AN von NA: durch die Stellung," ob ſie aufrecht ſtehen, oder liegen, „wie Z von N. Daher ſollen alle anderen Unterſchiede kommen." Wir ſehen Geſtalt, Ordnung und Lage ſind ebenſo wieder äußere Beziehungen und gleichgültige Beſtimmungen: d. h. unweſentliche Verhältniſſe, welche nicht die Natur des Dinges an ſich ſelbſt betreffen noch ſeine immanente Beſtimmtheit, ſondern deren Einheit nur in einem Andern iſt. Für ſich iſt dieſer Unterſchied ſchon inconſequent; denn als

das ganz einfache Eins sind die Atome einander vollkommen gleich, also kann auch von einer solchen Verschiedenheit gar nicht die Rede seyn.

Wir finden hier ein Bestreben, das Sinnliche auf wenige Bestimmungen zurückzuführen. Aristoteles (**De gen. et corr. I, 8**) sagt in dieser Rücksicht von Leucipp: „Er wollte den Gedanken der Erscheinung und sinnlichen Wahrnehmung näher bringen, und stellte dadurch die Bewegung, Entstehen und Untergehen als an sich seyend vor." Es ist darin nichts zu sehen, als daß die Wirklichkeit hier ihr Recht behält, statt Andere nur von Täuschung sprechen. Aber wenn Leucipp zu dem Ende das Atom auch als an sich gestaltet vorstellt, so bringt er das Wesen wohl der sinnlichen Anschauung auch so näher, aber nicht dem Begriffe; es muß wohl zur Gestaltung fortgegangen werden, aber bis dahin ist von der Bestimmung der Continuität und der Discretion noch ein weiter Weg. Aristoteles (**De sensu, 4**) sagt daher: „Demokrit und die meisten anderen alten Philosophen sind, wenn sie von dem Sinnlichen sprechen, sehr ungeschickt, indem sie alles Empfindbare zu einem Greiflichen machen wollen; denn sie reduciren Alles auf den Tastsinn, das Schwarze sey das Rauhe, das Weiße das Glatte." Alle sinnlichen Eigenschaften werden so nur zurückgeführt auf Gestalt, auf die verschiedene Verbindung von **molécules**, die etwas zu einem Schmeckbaren oder Riechbaren macht; ein Versuch, der auch in der Atomistik der neuern Zeit gemacht ist. Besonders die Franzosen, von Descartes an, stehen auf dieser Seite. Es ist der Trieb der Vernunft, die Erscheinung, das Wahrgenommene zu begreifen; nur die Weise ist falsch, eine ganz nichtssagende unbestimmte Allgemeinheit. Da Figur, Ordnung und Lage, Gestalt überhaupt die einzige Bestimmung des Ansichseyenden sind, so ist darüber nichts gesagt, wie diese Momente doch als Farbe, und zwar unterschiedene Farbe u. s. f. empfunden werden; der Uebergang zu wei-

tern als mechaniſchen Beſtimmungen macht ſich nicht, oder zeigt ſich als platt und kahl.

Wie nun Leucipp näher aus dieſen armen Principien des Atomen und des Leeren, über die er nicht hinauskam, indem er ſie als die abſoluten nahm, eine Conſtruction der ganzen Welt gewagt hat, die ebenſo ſonderbar als leer erſcheinen kann, davon giebt uns Diogenes Laertius (IX, 31—33) einen Bericht, der geiſtlos genug ausſieht; aber die Natur der Sache erlaubte nicht viel Beſſeres, und es iſt damit weiter nichts zu machen, als die Dürftigkeit dieſer Vorſtellung daraus zu erſehen. Nämlich: „Die Atome durch die Discretion des Unendlichen treiben ſich, verſchieden an Geſtalt, in das große Leere," — Demokrit ſetzt hinzu: „durch den Widerſtand gegen einander (ἀντιτυπία) und eine erſchütternde, ſchwingende Bewegung (παλμός)" [1] —; „hier zuſammengehäuft, machen ſie Einen Wirbel (δίνην), wo ſie zuſammenſtoßend und auf mannigfaltige Weiſe ſich kreiſend, die gleichen zu den gleichen zuſammen geſchieden werden. Da ſie aber, wenn ſie im Gleichgewichte wären, wegen der Menge keineswegs irgendwohin ſich bewegen könnten: ſo gehen die feineren in das äußere Leere, gleichſam herausſpringend, die übrigen bleiben bei einander, und verwickelt laufen ſie gegen einander zuſammen, und machen das erſte runde Syſtem. Dieß ſteht aber wie eine Haut ab, die aller Arten Körper in ſich enthält; indem dieſe, der Mitte entgegenſtrebend, eine Wirbelbewegung machen: ſo wird dieſe umgebende Haut fein, indem nach dem Zuge des Wirbels die continuirlichen zuſammenlaufen. Auf dieſelbe Art entſteht dann die Erde, indem die in die Mitte geführten zuſammenbleiben. Die Umgebung, die wie eine Haut iſt, wird wieder durch den Anflug der äußern Körper vermehrt; und da ſie ſich eben im Wirbel bewegt, reißt ſie Alles an ſich, was ſie berührt. Die Verbin-

[1] Plutarch. de plac. phil. I, 26; Stobaei Ecl. Phys. 20, p. 394 (Tennemann Bd. I, S. 278)).

dung einiger macht wieder ein Syſtem, zuerſt das feuchte und ſchlammigte, alsdann das ausgetrocknete und kreiſende in dem Wirbel des Ganzen; alsdann entzündet, vollende ſich ſo die Natur der Geſtirne. Der äußerſte Kreis iſt die Sonne, der innere der Mond," u. ſ. f. Dieß iſt eine leere Darſtellung, es iſt weiter kein Intereſſe in dieſen trüben verworrenen Vorſtellungen der Kreisbewegung, und deſſen, was ſpäter Anziehen und Abſtoßen genannt worden iſt, als daß differente Bewegung für das Weſen der Materie angeſehen wurde.

c. Was endlich die Seele betrifft, ſo berichtet Ariſtoteles (De anim. I, 2), Leucipp und Demokrit hätten geſagt, „ſie ſey kugelförmige Atome." Näher erſehen wir aus Plutarch (De plac. phil. IV, 8), daß Demokrit ſich auf das Verhältniß des Bewußtſeyns, unter Anderem, auf die Erklärung des Urſprungs der Empfindungen eingelaſſen, indem bei ihm die Vorſtellungen anfangen, daß von den Dingen gleichſam feine Oberflächen ſich ablöſen, die in die Augen und Ohren hineinfließen u. ſ. f. So viel ſehen wir, daß Demokrit den Unterſchied der Momente des Anſich und des Füranderesſeyns beſtimmter ausgeſprochen hat. Denn er ſagte, wie Sextus (adv. Math. VII, 135) anführt: „Nach der Meinung (νόμῳ) iſt Warmes, nach der Meinung Kaltes, nach der Meinung Farbe, Süßes und Bitteres; nach der Wahrheit (ἐτεῇ) nur die Untheilbaren und das Leere." D. h. an ſich iſt nur das Leere und Untheilbare und ihre Beſtimmungen, für ein Anderes aber iſt gleichgültiges, differentes Seyn, die Wärme u. ſ. f. Aber es iſt damit auch zugleich dem ſchlechten Idealismus Thor und Thür aufgethan, der mit dem Gegenſtändlichen dann fertig zu ſeyn meint, wenn er es aufs Bewußtſeyn bezieht, und von ihm nur ſagt, es iſt meine Empfindung. Damit iſt die ſinnliche Einzelnheit zwar in der Form des Seyns aufgehoben, aber es bleibt noch dieſelbe ſinnliche Vielheit; es iſt eine ſinnliche begriffsloſe Mannigfaltigkeit des Empfindens geſetzt, in der keine Vernunft iſt, und um welche ſich dieſer Idealismus weiter nicht bekümmert.

2. Empedokles.

Die Fragmente des Empedokles ſind mehrmals geſammelt: Sturz in Leipzig hat über vierhundert Verſe zuſammengebracht;[1] auch Peyron hat eine Sammlung der Fragmente des Empedokles und Parmenides angelegt,[2] wovon in Leipzig 1810 ein Abdruck gemacht worden iſt. Von Ritter findet ſich in Wolf's Analekten ein Aufſatz über den Empedokles vor.

Empedokles war aus Agrigent in Sicilien, wie Heraklit ein Kleinaſiate. Wir kommen ſo wieder nach Italien, da die Geſchichte zwiſchen dieſen beiden Seiten wechſelt; von dem eigentlichen Griechenlande, dem Mittelpunkt, gehen noch keine Philoſophien aus. Empedokles war, nach Tennemann (Bd. I, S. 415) um die 80. Olympiade (460 v. Chr.) berühmt. Sturz (S. 9—10) führt Dodwell's Worte (De aetate Pythag. p. 220) an, nach welchen Empedokles (Ol. 77, 1 (472 v. Chr.) geboren wäre: „Im zweiten Jahre der 85. Olympiade hatte Parmenides das 65. Jahr erreicht, ſo daß Zeno im zweiten Jahre der 75. Olympiade geboren wurde,“[3] „alſo ſechs Jahre älter als ſein Mitſchüler Empedokles war; denn dieſer war nur Ein Jahr alt, als Pythagoras im erſten oder zweiten Jahr der 77. Olympiade ſtarb.“ Ariſtoteles (Met. I, 3) ſagt: „Empedokles iſt dem Alter nach ſpäter als Anaxagoras, aber den Werken nach früher.“ Er hat aber nicht nur der Zeit nach früher, d. h. an Jahren jünger, philoſophirt: ſondern ſeine Philoſophie iſt auch in Anſehung der Stufe des Begriffs gegen den Begriff des Anaxagoras früher und unreifer.

Sonſt erſcheint er in den Erzählungen von ſeinen Lebensumſtänden bei Diogenes (VIII, 59, 63—73) als ein ähn-

[1] Empedocles Agrigentinus. De vita et philosophia ejus exposuit, carminum reliquias ex antiquis scriptoribus collegit, recensuit, illustravit, praefationem et indices adjecit Magister Frid. Guil. Sturz, Lipsiae, 1805.

[2] Empedoclis et Parmenidis fragmenta etc. restituta et illustrata ab Amadeo Peyron.

[3] cf. Plat. Parmenid. p. 127 (p. 4).

licher Wundermann und Zauberer, als Pythagoras. Er genoß während ſeines Lebens großes Anſehen unter ſeinen Mitbürgern, und nach ſeinem Tode wurde ihm eine Statue in ſeiner Vaterſtadt errichtet; ſein Ruhm war weit verbreitet. Er lebte nicht getrennt, wie Heraklit, ſondern in großem Einfluß auf die Anordnung der Staatsgeſchäfte Agrigents, wie Parmenides in Elea. Er erwarb ſich das Verdienſt, daß er nach dem Tode des Meton, Beherrſchers von Agrigent, es dahin brachte, daß Agrigent ſich eine freie Verfaſſung und gleiche Rechte allen Bürgern gab: ebenſo vernichtete er mehrere Verſuche, die von Bürgern Agrigents gemacht wurden, die Herrſchaft ihrer Vaterſtadt an ſich zu reißen; und als die Verehrung ſeiner Mitbürger ſo hoch ſtieg, daß ſie ihm die Krone anboten, ſchlug er ſie aus und lebte ferner als ein angeſehener Privatmann unter ihnen. Wie über andere Umſtände ſeines Lebens, ſo wurde auch viel über ſeinen Tod gefabelt. Wie er in ſeinem Leben ſich ausgezeichnet betrug, ſo habe er auch durch ſeinen Tod ſich das Anſehen geben wollen, nicht eines gewöhnlichen Todes geſtorben zu ſeyn, als Beweis, daß er nicht ein ſterblicher Menſch war, ſondern daß er nur hinweggerückt ſey. Nach einem Gaſtmahl ſey er entweder plötzlich verſchwunden: oder auf dem Aetna ſey er mit ſeinen Freunden geweſen, auf einmal aber von ihnen nicht mehr geſehen worden. Was aber aus ihm geworden ſey, ſey dadurch verrathen worden, daß einer ſeiner Schuhe vom Aetna ausgeworfen und von einem ſeiner Freunde gefunden worden ſey; wodurch alſo klar geworden ſey, daß er ſich in den Aetna geſtürzt, um ſich auf dieſe Weiſe dem Anblick der Menſchen zu entziehen, und die Meinung zu veranlaſſen, daß er eigentlich nicht geſtorben, ſondern unter die Götter verſetzt worden ſey.

Der Urſprung und die Veranlaſſung dieſer Fabel ſcheint in einem Gedichte zu liegen, worin ſich mehrere Verſe finden, die, allein genommen, viel Anmaßung ausſprechen. Er ſagt bei Sturz (p. 530: **Reliquiae** *τῶν καθαρμῶν*, v. 364—376):

Freunde, die große Burg am gelben Akragas bewohnend,
Die Ihr in trefflichen Werken Euch übet, ſeyd mir gegrüßet!
Ich bin Euch ein unſterblicher Gott, kein ſterblicher Menſch mehr.
Sehet Ihr nicht, wie umher ich gehe, von Allen geehret,
Von Diademen das Haupt umkränzt und grünenden Kronen?
Wenn ich alſo geſchmückt in blühenden Städten mich zeige,
Beten Männer und Weiber mich an. Und Tauſende folgen
Meinem Schritt, die Wege zum Heil von mir zu erforſchen:
Andere, Weiſſagungen bedürfend: Andere wieder,
Mannigfaltiger Krankheit heilende Rede erkundend.
Aber was halt' ich darauf, als ob ich Großes vollbrächte,
Daß ich an Kunſt die vielverderblichen Menſchen beſiege.

Aber der Zuſammenhang dieſer Ruhmredigkeit iſt: Ich bin hochgeehrt, aber was hat dieß für Werth; es ſpricht der Ueberdruß der Ehre bei den Menſchen aus ihm.

Empedokles hat Pythagoreer zu Lehrern gehabt, und iſt mit ihnen umgegangen; er wird daher zuweilen zu den Pythagoreern gerechnet, wie Parmenides und Zeno, was aber weiter keinen anderen Grund hat. Es fragt ſich, ob er zu dem Bunde gehört hat; ſeine Philoſophie hat kein Pythagoreiſches Ausſehen. Bei Diogenes Laertius (VIII, 56) wird er auch Mitſchüler Zeno's genannt. Es ſind uns zwar von ihm mancherlei einzelne phyſikaliſche Gedanken, ſo wie paränetiſche Ausdrücke erhalten worden, und in ihm ſcheint das Eindringen des Gedankens in die Realität und das Erkennen der Natur mehr Ausbreitung und Umfang gewonnen zu haben; aber wir finden in ihm weniger ſpeculative Tiefe, als in Heraklit, ſondern den ſich mehr in die reale Anſicht verſenkenden Begriff, eine Ausbildung der Naturphiloſophie oder Naturbetrachtung. Empedokles iſt mehr poetiſch, als beſtimmt philoſophiſch; er iſt nicht von großem Intereſſe, und es iſt aus ſeiner Philoſophie nicht viel zu machen.

In Anſehung des beſtimmten Begriffs, welcher ſie beherrſcht und in ihr weſentlich hervorzutreten anfängt, ſo iſt es die Vermiſchung oder Syntheſis. Als Vermiſchung iſt es zuerſt, daß ſich die Einheit Entgegengeſetzter darbietet; dieſer ſich in Heraklit zuerſt aufthuende Begriff iſt in ſeiner Ruhe für die Vor-

stellung als Vermischung, ehe der Gedanke bei Anaxagoras das Allgemeine erfaßt. Empedokles Syntheſe gehört alſo, als eine Vervollſtändigung des Verhältniſſes, zum Heraklit, deſſen ſpeculative Idee zwar auch in der Realität überhaupt als Proceß iſt, aber ohne daß die einzelnen Momente in der Realität als Begriffe gegen einander ſind. Empedokles Begriff der Syntheſe macht ſich noch bis dieſen Tag geltend. Er iſt auch der Urheber der gemeinen Vorſtellung, die auch auf uns gekommen: die vier bekannten phyſikaliſchen Elemente, Feuer, Luft, Waſſer, Erde, als Grundweſen anzuſehen; den Chemikern gelten ſie freilich nicht mehr als Elemente, indem ſie unter Element ein chemiſch Einfaches verſtehen. Empedokles' Gedanken will ich nun kurz angeben, indem wir das viele Einzelne, was berichtet wird, in den Zuſammenhang eines Ganzen zuſammenfaſſen.

Kurz iſt ſein allgemeiner Gedanke von Ariſtoteles[1] ſo zuſammengefaßt: „Empedokles hat zu den drei, Feuer, Luft, Waſſer, die vorher, jedes von Dieſem oder Jenem, als Princip betrachtet wurde, noch die Erde, als das vierte körperliche Element hinzugeſetzt, und geſagt, dieſe ſeyen es, die immer bleiben, und nicht werden, ſondern nur nach dem Mehr oder Weniger vereinigt und geſchieden, in Eins zuſammengehen und aus Einem kommen." Kohlenſtoff, Metalle u. ſ. w. ſind nichts an und für ſich Seyendes, was bleibt und nicht wird; ſo iſt nichts Metaphyſiſches dabei beabſichtigt. Bei Empedokles iſt dieß aber allerdings der Fall: Jedes Ding entſtehe durch irgend eine Art der Verbindung der Vier. Dieſe vier Elemente in unſerer gewöhnlichen Vorſtellung ſind nicht jene ſinnlichen Dinge, wenn wir ſie als allgemeine Elemente betrachten; denn ſinnlich betrachtet, giebt es noch andere verſchiedene ſinnliche Dinge. Alles Organiſche z. B. iſt anderer Art; ferner Erde als Eine, als einfache reine Erde iſt nicht, ſondern ſie iſt in mannigfacher Beſtimmtheit. Indem wir von den vier Elementen hö-

[1] Metaph. I, 3 et 8; De gener. et corrupt. I, 1.

ren, ſo liegt alſo darin die Erhebung der ſinnlichen Vorſtellung in den Gedanken.

In Anſehung des abſtracten Begriffes ihres Verhältniſſes zu einander ſagt Ariſtoteles (Met. I, 4) weiter, daß Empedokles nicht nur die vier Elemente als Principien gebraucht habe, ſondern auch Freundſchaft und Feindſchaft, die wir ſchon bei Heraklit geſehen haben; es erhellt unmittelbar, daß ſie anderer Art ſind, indem ſie eigentlich etwas Allgemeines ſind. Er hat die vier Natur-Elemente als die realen, und als die ideellen Principien Freundſchaft und Feindſchaft; ſo daß ſechs Elemente, von denen Sextus [1] oft ſpricht, bei ihm erſcheinen in Verſen, die uns Ariſtoteles (Met. III, 4) und Sextus (adv. Math. VII, 92) aufbewahrt:

> Mit der Erde ſehn wir die Erde, mit Waſſer das Waſſer,
> Mit Luft göttliche Luft, und mit Feuer das ewige Feuer,
> Mit der Liebe die Liebe, den Streit mit traurigem Streite.

Durch unſere Theilnahme an ihnen werden ſie für uns. Darin liegt die Vorſtellung, daß der Geiſt, die Seele ſelbſt die Einheit, dieſelbe Totalität der Elemente iſt, ſich nach dem Princip der Erde zur Erde, nach dem des Waſſers zum Waſſer, nach dem der Liebe zur Liebe u. ſ. f. verhält. [2] Indem wir Feuer ſehen, ſo iſt es dieß Feuer in uns, für welches das objective Feuer iſt u. ſ. w.

Auch den Proceß dieſer Elemente erwähnt Empedokles, aber er hat ihn weiter nicht begriffen; ſondern dieß iſt das Auszeichnende, daß er ihre Einheit als eine Vermiſchung vorſtellt. In dieſer ſynthetiſchen Verbindung, die eine oberflächliche, begriffloſe Beziehung, zum Theil Bezogen-, zum Theil auch Nichtbezogenſeyn iſt, kommt nun nothwendig der Widerſpruch vor, daß einmal die Einheit der Elemente geſetzt iſt, das andere Mal ebenſo ihre Trennung: nicht die allgemeine Einheit, worin ſie als

[1] adv. Math. VII, 120; IX, 10; X, 317.

[2] Arist. De anima I, 2; Fabricius ad Sext. adv. Math. VII, 92, p. 389, not. T.; Sextus adv. Math. I, 303; VII, 121.

Momente sind, in ihrer Verschiedenheit selbst unmittelbar Eins, und in ihrer Einheit unmittelbar verschieden; sondern diese beiden Momente, Einheit und Verschiedenheit, fallen auseinander, und Vereinigung und Scheidung sind die ganz unbestimmten Verhältnisse. Empedokles sagt im ersten Buche seines Gedichts über die Natur bei Sturz (p. 517, v. 106—109): „Es ist nichts eine Natur, sondern allein eine Mischung und Trennung des Gemischten; sie wird Natur nur von den Menschen genannt." Dasjenige nämlich, woraus etwas ist, als aus seinen Elementen oder Theilen, nennen wir noch nicht Natur, sondern die bestimmte Einheit derselben; z. B. die Natur eines Thieres ist seine bleibende wesentliche Bestimmtheit, seine Gattung, seine Allgemeinheit, die ein Einfaches ist. Allein die Natur in diesem Sinne hebt Empedokles auf; denn jedes Ding ist nach ihm die Vermischung einfacher Elemente, es selbst also nicht das Allgemeine, Einfache, Wahre an sich: nicht wie wir es ausdrücken, wenn wir es Natur nennen. Diese Natur nun, der zufolge sich Etwas nach seinem Selbstzwecke bewegt, vermißt Aristoteles (De gen. et corr. II, 6) bei Empedokles; in späterer Zeit ist diese Vorstellung freilich schon mehr verloren gegangen. Indem die Elemente also so einfach an sich Seyende sind, so wäre eigentlich kein Proceß derselben gesetzt; denn im Processe eben sind sie zugleich nur verschwindende Momente, nicht an sich Seyende. So an sich, wären sie unveränderlich: oder sie können sich nicht zu einem Eins constituiren; denn in dem Eins eben hebt sich ihr Bestehen oder ihr Ansichseyn auf. Aber indem Empedokles sagt, die Dinge bestehen aus diesen Elementen, so ist eben darin von ihm zugleich ihre Einheit gesetzt.

Dieß sind die Hauptmomente des Empedokleischen Philosophirens. Ich führe die Bemerkungen an, die Aristoteles (Met. I, 4) hierüber macht.

α) „Wenn man dieß in seiner Consequenz und nach dem Verstande nehmen wolle, nicht bloß wie Empedokles davon stammelt, so werde man sagen, daß die Freundschaft das Princip des

Guten, die Feindſchaft aber das Princip des Böſen ſey; ſo daß man gewiſſermaßen ſagen könne, Empedokles ſetze, und zwar zuerſt, das Böſe und das Gute als die abſoluten Principien, weil das Gute das Princip alles Guten, das Böſe das Princip alles Böſen iſt." Ariſtoteles zeigt die Spur des Allgemeinen darin auf; ihm iſt es nämlich, wie nothwendig, um den Begriff des Princips zu thun, das an und für ſich ſelbſt iſt. Dieß aber iſt nur der Begriff oder der Gedanke, der unmittelbar an ihm ſelbſt für ſich iſt; ſolches Princip haben wir noch nicht geſehen, ſondern findet ſich erſt bei Anaxagoras. Wenn Ariſtoteles das bei den alten Philoſophen vermißte Princip der Bewegung im Werden des Heraklit gefunden hatte: ſo vermißte er wiederum bei Heraklit das noch tiefere Princip des Guten, und wollte es daher gern bei Empedokles finden. Unter dem Guten iſt das Umweswillen zu verſtehen, was Zweck an und für ſich ſelbſt iſt, das ſchlechthin in ſich Feſte, was um ſeiner ſelbſt willen iſt, und wodurch alles Andere iſt; der Zweck hat die Beſtimmung der Thätigkeit, ſich ſelbſt hervorzubringen, ſo daß er als Selbſtzweck die Idee iſt, der Begriff, der ſich objectivirt, und in ſeiner Objectivität mit ſich identiſch iſt. Ariſtoteles polemiſirt ſo gegen Heraklit ſtark, weil deſſen Princip nur Veränderung iſt, ohne Sichgleichbleiben, Sicherhalten und Inſichzurückgehen.

β) Ariſtoteles ſagt ferner tadelnd über das nähere Verhältniß und die Beſtimmung dieſer zwei allgemeinen Principien der Freundſchaft und Feindſchaft, als des Vereinens und Trennens, daß „Empedokles ſie weder durchgreifend gebraucht, noch auch in ihnen ſelbſt ihre Beſtimmtheit feſthält (ἐξευρίσκει τὸ ὁμολογούμενον); denn häufig ſcheidet bei ihm die Freundſchaft, und die Feindſchaft vereinigt. Wenn nämlich das All durch die Feindſchaft in die Elemente auseinander tritt, ſo wird dadurch das Feuer in Eins vereinigt, und ebenſo jedes der andern Elemente." Die Scheidung der Elemente, welche im All verbunden ſind, iſt ebenſo nothwendig Vereinigung der Theile jedes Elements unter ſich;

das auf Einer Seite zu stehen Kommende ist, als ein Selbstständiges, ebenso ein in sich Vereintes. „Wenn aber Alles durch Freundschaft wieder in Eins zusammengeht, ist nothwendig, daß aus jedem Elemente seine Theile wieder ausgeschieden werden.“ Das Ineinswerden ist selbst ein Vielfaches, eine verschiedene Beziehung der vier Geschiedenen: also ist das Zusammengehen zugleich ein Scheiden. Dieß ist der Fall überhaupt mit aller Bestimmtheit, daß sie das Gegentheil an ihr selbst seyn und als solches sich darstellen muß. Es ist eine tiefe Bemerkung, daß überhaupt keine Einigung ohne Trennung, keine Trennung ohne Einigung ist; Identität und Nicht-Identität sind solche Denkbestimmungen, die nicht getrennt werden können. Es ist ein Tadel des Aristoteles, der in der Natur der Sache liegt. Wenn dann Aristoteles anmerkt, daß Empedokles, obgleich jünger als Heraklit, dennoch „der Erste gewesen sey, welcher solche Principien aufgestellt habe, indem er das Princip der Bewegung nicht als Eines setzte, sondern verschiedene und entgegengesetzte:“ so bezieht sich dieß wohl darauf, daß er erst beim Empedokles die Zweckursache, ob derselbe zwar hierüber nur stammele, zu finden glaubte.

γ) Ueber die realen Momente, worin sich dieß Ideelle realisirt, sagt Aristoteles ferner: „Er gebraucht sie nicht als vier“ Gleichgültige nebeneinander, „sondern im Gegensatze als zwei; das Feuer stellte er für sich auf die eine Seite und die drei anderen, Erde, Luft und Wasser, als Eine Natur, auf die andere Seite.“ Das Interessanteste wäre die Bestimmung ihres Verhältnisses.

δ) Was das Verhältniß der zwei ideellen Momente, Freundschaft und Feindschaft, und der vier realen Elemente betrifft, so ist es kein vernünftiges, indem Empedokles sie, nach Aristoteles (Met. XII, 10) nicht gehörig unterschieden, sondern coordinirt hat: so daß wir sie häufig nebeneinander als seyend von gleicher Würde aufgezählt sehen; aber es versteht sich von selbst, daß Empedokles beide Weisen, die reale und die ideale, auch unterschied, und den Gedanken als die Beziehung jener aussprach.

ε) Mit Recht ſagt Ariſtoteles (De gen. et corr. I, 1), daß „Empedokles ſich ſelbſt und der Erſcheinung widerſpreche. Denn das eine Mal behauptet er, daß keines der Elemente aus dem andern entſpringe, ſondern alles Andere aus ihnen; zugleich aber läßt er ſie in ein Ganzes durch die Freundſchaft werden, und aus dieſem Einen wieder durch den Streit. So werde durch beſtimmte Unterſchiede und Eigenſchaften das eine Waſſer, das andere Feuer, u. ſ. f. Wenn nun die beſtimmten Unterſchiede weggenommen werden (und ſie können weggenommen werden, da ſie entſtanden ſind): ſo iſt offenbar, daß Waſſer aus Erde, und umgekehrt entſteht. Das All war noch nicht Feuer, Erde, Waſſer und Luft, als dieſe noch Eins waren; ſo daß es nicht deutlich iſt, ob er eigentlich das Eine oder das Viele zum Weſen gemacht.“ Indem die Elemente in Eins werden, ſo iſt ihre Beſtimmtheit, das wodurch Waſſer Waſſer iſt, nichts an ſich, d. h. ſie ſind übergehend in Anderes; dieß widerſpricht aber dem, daß ſie die abſoluten Elemente oder daß ſie an ſich ſind. Die wirklichen Dinge betrachtete er ſo als eine Vermiſchung der Elemente, gegen deren Urſprünglichkeit er aber auch wieder Alles aus Einem durch die Freundſchaft und Feindſchaft ſich entſpringend denkt. Dieſe gewöhnliche Gedankenloſigkeit iſt die Natur des ſyntheſirenden Vorſtellens überhaupt: jetzt die Einheit, dann die Vielheit feſtzuhalten, und beide Gedanken nicht zuſammen zu bringen; Eins iſt, als aufgehoben, ebenſo auch nicht Eins.[1]

[1] Hegel pflegte zwar in ſeinen Vorleſungen der gewöhnlichen Ordnung zu folgen und den Empedokles vor den Atomiſten abzuhandeln. Da er aber im Verlauf der Darſtellung die Atomiſten immer an die Eleaten und Heraklit anſchloß, und den Empedokles, inſofern er nach Ariſtoteles die Zweckurſache ahne, als den Vorläufer des Anaxagoras auffaßte, ſo rechtfertigt ſich ſchon dadurch gegenwärtige Umſtellung hinlänglich. Erwägt man ferner, daß Empedokles zwiſchen dem Einen Heraklits und dem Vielen Leucipps nur hin und her ſchwankt, ohne doch, wie dieſe, an der Einen dieſer einſeitigen Beſtimmungen feſtzuhalten: ſo ergiebt ſich, daß beide Momente ſeine Vorausſetzungen ſind, durch deren Wechſel er eben den Anaxagoreiſchen Zweck-Begriff anbahnt, welcher, als ihr Zuſammenfaſſen, diejenige weſentliche Einheit iſt, aus welcher die Vielheit der Erſcheinungen, als aus ihrer immanenten Urſache, hervorgeht.

F. Anaxagoras.

Mit Anaxagoras [1] fängt erst an ein wenn gleich noch schwaches Licht aufzugehen, indem der Verstand als das Princip anerkannt wird. Von Anaxagoras sagt Aristoteles (Met. I, 3): „Der aber, der sagte, daß die Vernunft (νοῦς), wie in dem Lebenden, so auch in der Natur, die Ursache ist der Welt und aller Ordnung, ist wie ein Nüchterner erschienen, gegen die vorher ins Blinde (εἰκῇ) sprachen." Die bisherigen Philosophen sind, wie Aristoteles (Met. I, 4) sagt, „den Fechtern, die wir Naturalisten nennen, zu vergleichen. Wie diese oft in ihrem Herumtummeln gute Stöße thun, aber nicht nach der Kunst, so scheinen auch diese Philosophen kein Bewußtseyn über das zu haben, was sie sagen." Hat nun auch Anaxagoras, wie ein Nüchterner unter Trunkenen erscheinend, zuerst dieß Bewußtseyn gehabt, indem er sagt, der reine Gedanke ist das an und für sich seyende Allgemeine und Wahre, so geht doch auch sein Stoß noch ziemlich ins Blaue hinein.

Der Zusammenhang seiner Philosophie mit der vorhergehenden ist folgender. In Heraklits Idee als Bewegung sind alle Momente absolut verschwindende; Empedokles ist Zusammenfassen dieser Bewegung in die Einheit, aber eine synthetische, ebenso Leucipp und Demokrit: aber so, daß bei Empedokles die Momente dieser Einheit die seyenden Elemente des Feuers, Wassers u. s. f. sind, bei diesen aber reine Abstractionen, an sich seyende Wesen, Gedanken. Hierdurch aber ist unmittelbar die Allgemeinheit gesetzt; denn die Entgegengesetzten haben keinen sinnlichen Halt mehr. Als Principe haben wir gesehen das Seyn, das Werden, das Eins; es sind allgemeine Gedanken, nichts Sinnliches, auch nicht Vorstellungen der Phantasie; der Inhalt und die Theile derselben aber sind aus dem Sinnlichen genommen, es sind Ge-

[1] Anaxagorae Clazomenii fragmenta, quae supersunt omnia, edita ab E. Schaubach. Lipsiae, 1827.

danken in irgend einer Beſtimmung. Anaxagoras nun ſagt jetzt, das Allgemeine, nicht Götter, ſinnliche Principien, Elemente, noch Gedanken, die weſentlich als Reflexionsbeſtimmungen ſind, ſondern der Gedanke ſelbſt, an und für ſich, ohne Gegenſatz, Alles in ſich befaſſend, iſt die Subſtanz oder das Princip. Die Einheit kehrt als allgemeine aus der Entgegenſetzung in ſich zurück, wogegen in dem Syntheſiren des Empedokles das Entgegengeſetzte noch getrennt von ihr für ſich, nicht der Gedanke ſelbſt das Seyn iſt; hier aber iſt der Gedanke, als reiner freier Proceß in ſich ſelbſt, das ſich ſelbſt beſtimmende Allgemeine, nicht unterſchieden vom bewußten Gedanken. Im Anaxagoras thut ſich ſo ein ganz anderes Reich auf.

Anaxagoras ſchließt dieſe Periode, nach ihm beginnt eine neue. Er wird, nach der beliebten Anſicht vom genealogiſchen Uebergehen der Principe von Lehrer auf Schüler, weil er aus Jonien war, oft als ein Fortſetzer der Joniſchen Schule, als Joniſcher Philoſoph vorgeſtellt; denn Hermotimus von Klazomenä war ſein Lehrer. Auch wird er zu dieſem Behufe von Diogenes Laertius (II, 6) zu einem Schüler des Anaximenes gemacht, deſſen Geburt aber in Ol. 55—58 geſetzt wird, d. h. ungefähr 60 Jahre früher als die des Anaxagoras.

Ariſtoteles (Met. I, 3) ſagt, Anaxagoras habe erſt dieſe Beſtimmungen angefangen, das abſolute Weſen als Verſtand auszuſprechen. Ariſtoteles und dann Andere nach ihm, z. B. Sextus (adv. Math. IX, 7), führen das trockene Factum an, daß Hermotimus dazu Veranlaſſung gegeben; aber deutlich habe dieß Anaxagoras gethan. Damit iſt dann wenig gedient, da wir weiter nichts von Hermotimus' Philoſophie erfahren; viel mag es nicht geweſen ſeyn. Andere haben viel hiſtoriſche Unterſuchungen über dieſen Hermotimus angeſtellt. Dieſen Namen haben wir ſchon angeführt in der Liſte derer, von denen erzählt wird, daß Pythagoras, vor ſeinem Leben als Pythagoras, ſie geweſen ſey. Wir haben auch eine Geſchichte von Hermotimus: er habe

nämlich die eigene Gabe besessen, als Seele seinen Leib zu verlassen. Dieß sey ihm aber am Ende schlecht bekommen; denn seine Frau, mit der er Händel hatte, und die sonst wohl wußte, wie es damit war, zeigte diesen von seiner Seele verlassenen Leib ihren Bekannten als todt, und er wurde verbrannt, ehe die Seele sich wieder eingestellt hatte, — die sich freilich wird verwundert haben.[1] Es ist nicht der Mühe werth, zu untersuchen, was dieser alten Geschichte zu Grunde liegt, d. h. wie wir die Sache ansehen wollen; man könnte an Verzückung dabei denken.

Vor der Philosophie des Anaxagoras haben wir seine Lebensumstände zu betrachten. Anaxagoras, nach Diogenes (II, 7), Ol. 70 (500 v. Chr.) geboren, ist früher als Demokrit und dem Alter nach ebenso als Empedokles, doch mit diesen überhaupt, wie mit Parmenides gleichzeitig; er ist so alt wie Zeno, und lebte etwas früher, als Sokrates, aber sie kannten sich noch. Seine Vaterstadt ist Klazomenä in Lydien, nicht sehr weit von Kolophon und dann Ephesus, auf einer Landenge, durch die eine große Halbinsel mit dem festen Lande zusammenhängt. Sein Leben besteht kurz darin, daß er sich auf das Studium der Wissenschaften legte, von den öffentlichen Angelegenheiten zurückzog, nach Valerius Maximus (VIII, 7, extr. 6) viele Reisen machte, und zuletzt nach Tennemann (Bd. I, S. 300, 415) im fünfundvierzigsten Jahre seines Alters in der 81. Olympiade (456 v. Chr.) zur günstigsten Zeit nach Athen kam.

Mit ihm sehen wir so die Philosophie in das eigentliche Griechenland, das bisher noch keine hatte, und zwar nach Athen wandern; bisher war Kleinasien oder Italien der Sitz der Philosophie gewesen, die aber, als die Kleinasiaten unter Persische Herrschaft fielen, bei ihnen mit dem Verluste ihrer Freiheit ausstarb. Anaxagoras, selbst ein Kleinasiate, lebte in der großen Zeit zwischen den Medischen Kriegen und dem Zeitalter des Perikles vorzüglich zu Athen, das jetzt den Culminationspunkt seiner

[1] Plin. Hist. nat. VII, 53; Brucker, T. I, p. 493—494, not.

ſchönen Größe erreicht hatte, indem es, wie das Haupt der Griechiſchen Macht, ſo auch der Sitz und Mittelpunkt der Künſte und der Wiſſenſchaften war. Athen, nach den Perſiſchen Kriegen, unterwarf ſich den größten Theil der Griechiſchen Inſeln, ſo wie eine Menge Seeſtädte in Thracien und ſonſt weiter hinein ins ſchwarze Meer. Wie ſich die größten Künſtler in Athen ſammelten, ebenſo haben ſich die berühmteſten Philoſophen und Sophiſten dort aufgehalten, ein Kranz von Sternen der Kunſt und Wiſſenſchaft: Aeſchylus, Sophokles, Ariſtophanes, Thucydides, Diogenes von Apollonia, Protagoras, Anaxagoras und andere Kleinaſiaten. Perikles ſtand damals an der Spitze des Staats, und erhob ihn zum höchſten Glanze, den man den Silberblick des Atheniſchen Lebens nennen kann; denn Anaxagoras, obgleich noch in dieſe blühendſte Zeit des Griechiſchen Athenſchen Lebens fallend, berührt doch ſchon den Untergang oder vielmehr den Uebergang in den Untergang, in das Sterben des ſchönen Atheniſchen Lebens.

Beſonders iſt der Gegenſatz von Athen und Lacedämon in dieſer Zeit intereſſant, den beiden Griechiſchen Nationen, die um die erſte Stelle in Griechenland miteinander wetteiferten; es iſt darum hier der Principien dieſer berühmten Staaten zu erwähnen. Während bei den Lacedämoniern keine Kunſt und Wiſſenſchaft vorhanden war, ſo hatte es Athen der Eigenthümlichkeit ſeiner Verfaſſung und ſeines ganzen Geiſtes zu danken, daß es der Sitz der Wiſſenſchaften und ſchönen Künſte wurde. Doch iſt auch Lacedämon ſeiner Verfaſſung nach hochzuachten, die den ſtrengen Doriſchen Geiſt conſequent geordnet hatte, und deren Hauptzug iſt, daß alle perſönliche Beſonderheit dem allgemeinen Zwecke des Staatslebens untergeordnet oder vielmehr aufgeopfert war, und das Individuum das Bewußtſeyn ſeiner Ehre und Gültigkeit nur in dem Bewußtſeyn der Thätigkeit für den Staat hatte. Ein Volk von ſolcher gediegenen Einheit, worin der Wille des Einzelnen eigentlich ganz verſchwunden iſt, machte einen unüberwind-

lichen Zusammenhang aus; und Lacedämon wurde deswegen an die Spitze der Griechen gestellt und erhielt die Hegemonie, wie wir sie in den Trojanischen Zeiten bei den Argivern sehen. Dieß ist ein großes Princip, was in jedem wahrhaften Staate seyn muß, was aber bei den Lacedämoniern in seiner Einseitigkeit geblieben ist; diese Einseitigkeit ist von den Athenern gemieden, und dadurch sind sie größer geworden. In Lacedämon war die eigenthümliche Persönlichkeit so nachgesetzt, daß das Individuum nicht für sich seine freie Ausbildung und Aeußerung haben konnte; die Individualität war nicht anerkannt, daher nicht mit dem allgemeinen Zwecke des Staats in Uebereinstimmung gebracht. Dieses Aufheben des Rechts der Subjectivität, was wir auch in Plato's Republik auf seine Weise finden, ging bei den Lacedämoniern sehr weit. Aber das Allgemeine ist nur lebendiger Geist, insofern das einzelne Bewußtseyn sich als solches in ihm findet, das Allgemeine nicht das unmittelbare Leben und Seyn des Individuums, die Substanz nur, ausmacht, sondern das bewußte Leben. Wie die Einzelnheit, die von dem Allgemeinen sich trennt, unmächtig ist und zu Grunde geht: ebenso kann die einseitige allgemeine, die seyende Sitte der Individualität nicht widerstehen. Der Lacedämonische Geist, der auf die Freiheit des Bewußtseyns nicht gerechnet und dessen Allgemeines sich von ihr isolirt hatte, mußte sie deswegen als dem Allgemeinen entgegengesetzt hervorbrechen sehen; und wenn wir zuerst als Befreier Griechenlands von seinen Tyrannen die Spartaner auftreten sehen, denen selbst Athen die Verjagung der Nachkommen des Pisistratus verdankt: so geht ihr Verhältniß zu ihren Bundesgenossen bald in gemeine, niederträchtige Gewalt über, und im Innern des Staates ebenso in eine harte Aristokratie, so wie die festgesetzte Gleichheit des Eigenthums (daß bei jeder Familie ihr Erbgut bliebe und durch Verbannung eigentlichen Geldes und Handels und Wandels die Möglichkeit der Ungleichheit des Reichthums verbannt würde) in eine Habsucht über, die, dem Allgemeinen entgegen, brutal und

niederträchtig wurde. Dieß wesentliche Moment der Besonderheit, nicht in den Staat aufgenommen, damit nicht gesetzlich, sittlich (moralisch zunächst) gemacht, erscheint als Laster. In einer vernünftigen Organisation sind alle Momente der Idee vorhanden; ist die Leber isolirt als Galle, so würde sie darum nicht mehr und nicht weniger thätig seyn, aber als feindlich sich von der leiblichen Oekonomie des Körpers isoliren. Den Athenern hatte hingegen Solon nicht nur Gleichheit der Rechte, Einheit des Geistes, zu ihrer Verfassung gemacht, die eine reinere Demokratie als in Sparta war: sondern auch dem Geiste des Individuums, ungeachtet jeder Bürger sein substantielles Bewußtseyn in der Einheit mit den Gesetzen des Staats hatte, seinen freien Spielraum gegeben, sich zu gewähren und zu äußern. Dem Volke, nicht Ephoren vertraute Solon die Staatsgewalt an, die es nach Verjagung seiner Tyrannen an sich nahm, und so in Wahrheit ein freies Volk wurde; der Einzelne hatte selbst das Ganze in ihm, wie sein Bewußtseyn und Thun im Ganzen. So sehen wir in diesem Princip die Ausbildung des freien Bewußtseyns und die Freiheit der Individualität in ihrer Größe auftreten. Das Princip der subjectiven Freiheit erscheint aber zunächst noch in Einigkeit mit der allgemeinen Grundlage der Griechischen Sittlichkeit als des Gesetzlichen, selbst mit der Mythologie; und so brachte es in seinem Ergehen, indem das Genie seine Conceptionen frei ausgebären konnte, diese großen Kunstwerke der bildenden schönen Künste und die unsterblichen Werke der Poesie und Geschichte hervor. Das Princip der Subjectivität hatte insofern noch nicht die Form angenommen, daß die Besonderheit als solche freigelassen, auch der Inhalt ein subjectiv besonderer, wenigstens im Unterschiede von der allgemeinen Grundlage, der allgemeinen Sittlichkeit, der allgemeinen Religion, den allgemeinen Gesetzen, seyn sollte. Wir sehen also nicht, besonders modificirte Einfälle haben: sondern den großen, sittlichen, gediegenen göttlichen Inhalt in diesen Werken für das Bewußtseyn

zum Gegenſtande gemacht, und überhaupt vor das Bewußtſeyn gebracht. Wir werden ſpäter die Form der Subjectivität für ſich frei werden, und in den Gegenſatz gegen das Subſtantielle, die Sitte, die Religion, das Geſetz treten ſehen.

Die Grundlage von dieſem Principe der Subjectivität, aber die noch ganz allgemeine Grundlage, ſehen wir nun im Anaxagoras. Aber in dieſem edlen, freien, gebildeten Volke der Athener der Erſte des Staats zu ſeyn, dieß Glück wurde Perikles; und dieſer Umſtand erhebt ihn in der Schätzung der Individualität ſo hoch, als wenige Menſchen geſetzt werden können. Von Allem, was groß unter den Menſchen iſt, iſt die Herrſchaft über den Willen der Menſchen, die einen Willen haben, das Größte: denn dieſe herrſchende Individualität muß wie die allgemeinſte, ſo die lebendigſte ſeyn; ein Loos für Sterbliche, wie es wenige oder keins mehr giebt. Die Größe ſeiner Individualität war nach Plutarch (in Pericle, 5) ebenſo tief als durchgebildet, ebenſo ernſt (er hat nie gelacht) als energiſch und ruhig; Athen hatte ihn den ganzen Tag. Von Perikles ſind uns bei Thucydides einige Reden an das Volk erhalten, denen es wohl wenige Werke an die Seite zu ſetzen giebt. Unter Perikles findet ſich die höchſte Ausbildung des ſittlichen Gemeinweſens, der Schwebepunkt, wo die Individualität noch unter und in dem Allgemeinen gehalten iſt. Gleich darauf wird die Individualität übermächtig, indem ihre Lebendigkeit in die Extreme gefallen, da der Staat noch nicht als Staat ſelbſtſtändig in ſich organiſirt iſt. Indem das Weſen des Atheniſchen Staats der allgemeine Geiſt, und der Religionsglaube der Individuen an dieß ihr Weſen war: ſo verſchwindet mit dem Verſchwinden dieſes Glaubens das innere Weſen des Volks, da der Geiſt nicht als Begriff, wie in unſern Staaten iſt. Der raſche Uebergang hierzu iſt der νοῦς, die Subjectivität, als Weſen und Reflexion in ſich. Als Anaxagoras in dieſer Zeit, deren Princip eben angegeben iſt, nach Athen kam, wurde er von Perikles aufgeſucht, und lebte als deſ-

ſen Freund mit ihm in ſehr vertrautem Umgang, ehe dieſer mit Staatsgeſchäften ſich beſchäftigte. Aber Plutarch (in Pericle, 4, 16) erzählt auch, Anaxagoras ſey in Dürftigkeit gekommen, weil Perikles ihn vernachläſſigt habe, — die Lampe nicht mit Oel verſehen, die ihn erleuchtet.

Wichtiger iſt, daß Anaxagoras, wie nachher Sokrates und viele andere Philoſophen, angeklagt wurde wegen Verachtung der Götter, welche das Volk dafür nähme; es tritt der Gegenſatz der Proſa des Verſtandes gegen die poetiſch religiöſe Anſicht ein. Beſtimmt wird von Diogenes Laertius (II, 12) erzählt, Anaxagoras habe die Sonne und die Sterne für glühende Steine gehalten: es wurde ihm auch, nach Plutarch (in Pericle, 6), Schuld gegeben, etwas, das die Propheten für ein wunderbares Omen ausgegeben, auf natürliche Weiſe erklärt zu haben; es ſteht damit in Verbindung, daß er es vorausgeſagt haben ſoll, daß am Tage von Aegos Potamos, wo die Athener gegen Lyſander ihre letzte Flotte verloren, ein Stein vom Himmel fiel. [1] Ueberhaupt konnte ſchon bei Thales, Anaximander u. ſ. f. die Bemerkung gemacht werden, daß ſie Sonne, Mond, Erde und Geſtirne zu bloßen Dingen, d. h. dem Geiſte äußerlichen Gegenſtänden machten, und ſie nicht mehr für lebendige Götter hielten, ſondern auf verſchiedene Weiſe vorſtellten: Vorſtellungen, die übrigens keine weitere Beachtung verdienen; denn dieſe Seite gehört eigentlich der Bildung. Dinge kann man von Denken herleiten; dieß Denken thut weſentlich, daß es ſolche Gegenſtände, die man göttlich, und ſolche Vorſtellungen davon, die man poetiſch nennen kann, mit dem ganzen Umfange des Aberglaubens, verjagt, — ſie herabſetzt zu dem, was man natürliche Dinge nennt. Denn im Denken, als der Identität ſeiner und des Seyns, weiß der Geiſt ſich als das wahrhaft Wirkliche; ſo daß ſich für den Geiſt im Denken das Ungeiſtige, Materielle zu Dingen, zum Negativen des Geiſtes herabſetzt. Alle Vorſtellungen jener Philoſophen

[1] Diog. Laert. II, 10; Plutarch. in Lysandro, 12.

von solchen Gegenständen enthalten nun das Gemeinschaftliche, daß die Natur durch sie entgöttert worden; sie zogen die poetische Ansicht der Natur zur prosaischen herab, und vertilgten diese poetische Ansicht, welche Allem, was sonst jetzt für leblos gilt, ein eigentliches Leben, etwa auch Empfinden, und, wenn man will, ein Seyn überhaupt nach Weise des Bewußtseyns zuschrieb. Der Verlust dieser Ansicht ist nicht zu beklagen, als ob damit die Einheit mit der Natur, der schöne Glaube, die unschuldige Reinheit und Kindlichkeit des Geistes verloren gegangen wäre. Unschuldig und kindlich mag sie wohl seyn; aber die Vernunft ist eben das Herausgehen aus solcher Unschuld und Einheit mit der Natur. Sobald der Geist sich selbst erfaßt, für sich ist, muß er eben darum das Andere seiner sich als ein Negatives des Bewußtseyns entgegensetzen, d. h. zu einem Geistlosen, zu bewußt- und leblosen Dingen bestimmen, und erst aus diesem Gegenstande zu sich kommen. Es ist dieß eine Befestigung der sich bewegenden Dinge, die wir in den Mythen der Alten antreffen, die z. B. erzählen, daß die Argonauten die Felsen an der Meerenge des Hellesponts, die vorher wie Scheeren sich bewegt hätten, festgestellt haben. Ebenso befestigte die fortschreitende Bildung das, was vorher eigene Bewegung und Leben in sich selbst zu haben gemeint wurde, und machte es zu ruhenden Dingen. Dieser Uebergang solcher mythischen Ansicht zur prosaischen kommt hier zum Bewußtseyn der Athener. Solche prosaische Ansicht setzt voraus, daß dem Menschen innerlich ganz andere Forderungen aufgehen, als er sonst gehabt hat; darin liegen also die Spuren der wichtigen, nothwendigen Conversion, die in den Vorstellungen der Menschen durch das Erstarken des Denkens, durch das Bewußtseyn seiner selbst, durch die Philosophie gemacht ist.

Die Erscheinung solcher Anklage des Atheismus, die wir noch ausführlicher bei Sokrates berühren werden, ist bei Anaxagoras äußerlich aus dem nähern Grunde begreiflich, daß die auf Perikles neidischen Athener, die mit ihm um den ersten Platz wett-

eiferten und ihn nicht öffentlich anzutaſten wagten, ſeine Lieblinge gerichtlich angriffen und ihn durch die Anklage ſeines Freundes mittelbar zu kränken ſuchten. So hatte man auch ſeine Freundin Aspaſia zur Anklage gebracht; und der edle Perikles mußte, nach Plutarch (in Pericle, 32), um ſie von der Verdammung zu retten, die einzelnen Bürger Athens mit Thränen um ihre Losſprechung bitten. Das Atheniſche Volk forderte in ſeiner Freiheit an ſeine Machthaber, denen es ein Uebergewicht zuließ, ſolche Acte, durch welche ſie ſich ebenſo das Bewußtſeyn ihrer Demüthigung vor dem Volke gaben; und es übte ſo ſelbſt die Nemeſis für das Uebergewicht, welches die großen Männer hatten, indem es ſich in Gleichgewicht mit ihnen ſetzte: ſo wie ſie wiederum das Gefühl ihrer Abhängigkeit, Unterwürfigkeit und Machtloſigkeit vor ihm darthaten. Die Nachrichten über den Erfolg dieſer Anklage des Anaxagoras ſind ganz widerſprechend und zweifelhaft; wenigſtens befreite ihn Perikles von der Verurtheilung zum Tode. Und entweder wurde er nach Einigen nur zur Verbannung verurtheilt, nachdem Perikles ihn vor das Volk geführt, und für ihn ſprach und bat, der ſchon durch ſein Alter und Abzehrung und Schwäche das Mitleid des Volkes erregte. Oder Andere ſagen, er ſey mit Hülfe des Perikles aus Athen geflohen, und wurde abweſend zum Tode verurtheilt, und das Urtheil nicht an ihm vollzogen. Oder Andere ſagen, er ſey freigeſprochen worden; aber aus Verdruß über dieſe Anklage und Beſorgniß ihrer Wiederholung habe er Athen freiwillig verlaſſen. Und im etlichen und 60. oder 70. Jahre ſey er in Lampſakus in der 88. Olympiade (428 v. Chr.) geſtorben. [1]

1. Das logiſche Princip des Anaxagoras war, daß er den *νοῦς* überhaupt als das einfache abſolute Weſen der Welt erkannt hat. Die Einfachheit des *νοῦς* iſt nicht ein Seyn, ſondern Allgemeinheit, die von ſich unterſchieden iſt: aber ſo, daß der Unterſchied unmittelbar aufgehoben wird, und dieſe Identität für

[1] Diog. Laërt. II, 12—14; Plutarch. in Pericle, c. 32.

ſich geſetzt iſt. Dieß Allgemeine für ſich, abgetrennt, exiſtirt rein nur als Denken; es exiſtirt auch in der Natur als gegenſtändliches Weſen, aber dann nicht mehr rein für ſich, ſondern die Beſonderheit als ein Unmittelbares an ihm habend. Raum und Zeit ſind z. B. das Ideellſte, Allgemeinſte der Natur als ſolcher; aber es giebt keinen reinen Raum, keine reine Zeit und Bewegung, ſo wenig als eine reine Materie: ſondern dieß Allgemeine iſt unmittelbar beſtimmter Raum, Luft, Erde u. ſ. f. Im Denken: Ich bin Ich, oder Ich = Ich, unterſcheide ich wohl auch etwas von mir, aber dieſelbe reine Einheit bleibt; es iſt keine Bewegung, ſondern ein Unterſchied, der nicht unterſchieden, oder das Fürmichſeyn. Und in Allem, was ich denke, wenn das Denken einen beſtimmten Inhalt hat, ſo iſt es mein Gedanke; ich bin mir in dieſem Gegenſtande ebenſo bewußt. Dieß Allgemeine, ſo für ſich Seyende, tritt aber ebenſo dem Einzelnen, oder der Gedanke dem Seyenden, beſtimmt gegenüber. Hier wäre nun die ſpeculative Einheit dieſes Allgemeinen mit dem Einzelnen zu betrachten, wie dieſe als abſolute Einheit geſetzt iſt; aber dieß wird freilich bei den Alten nicht angetroffen, den Begriff ſelbſt zu begreifen. Den ſich zu einem Syſtem realiſirenden, als Univerſum organiſirten Verſtand, dieſen reinen Begriff haben wir nicht zu erwarten.

Wie Anaxagoras den Begriff des νοῦς erklärt, giebt Ariſtoteles (De anim. I, 2) näher an: „Anaxagoras ſagt, die Seele ſey das Princip der Bewegung. Indeſſen drückt er ſich nicht immer beſtimmt über Seele und νοῦς aus, er ſcheint νοῦς und Seele von einander zu unterſcheiden; doch bedient er ſich derſelben, als ſeyen ſie daſſelbe Weſen, nur daß er vorzugsweiſe den νοῦς als das Princip aller Dinge ſetzt. Häufig ſpricht er zwar vom νοῦς als der Urſache des Schönen und Rechten, ein ander Mal aber nennt er ihn die Seele. Denn er ſey in allen Thieren, ſowohl in den großen als in den kleinen, den beſſern und den ſchlechtern; er allein von allen Weſen ſey einfach, unvermiſcht

und rein, ohne Leiden, und nicht in Gemeinſchaft mit irgend einem Andern."[1] Es iſt darum zu thun, vom Princip der Bewegung aufzuzeigen, daß es das Sichſelbſtbewegende, und dieß das Denken als für ſich exiſtirend iſt. Als Seele iſt das Sichſelbſtbewegende nur unmittelbar Einzelnes, der νοῦς aber, als einfach, iſt das Allgemeine. Der Gedanke bewegt um etwas willen: der Zweck iſt das erſte Einfache, welches ſich zum Reſultate macht; dieß Princip iſt nun bei den Alten Gutes und Böſes, d. h. eben Zweck als Poſitives und als Negatives aufgefaßt. Dieſe Beſtimmung iſt eine ſehr wichtige; ſie hatte aber bei Anaxagoras noch keine große Ausführung. Während zuerſt die bisherigen Principien ſtoffartig ſind, von denen Ariſtoteles dann die Beſtimmtheit und Form unterſcheidet, und drittens im Heraklitiſchen Proceß das Princip der Bewegung findet: ſo tritt viertens das Umzweswillen, die Zweckbeſtimmung mit dem νοῦς ein; dieß iſt das in ſich Concrete. Ariſtoteles fügt nach der oben (S. 211) angeführten Stelle hinzu: „Nach dieſen" (Joniern und Andren) „und nach ſolchen Urſachen" (Waſſer, Feuer u. ſ. f.), „da ſie nicht hinreichend ſind, die Natur der Dinge zu erzeugen, ſind die Philoſophen von der Wahrheit ſelbſt, wie ſchon geſagt, gezwungen worden, weiter zu gehen nach dem darauf folgenden (ἐχομένην) Princip. Denn daß auf Einer Seite Alles ſich gut und ſchön verhalte, Anderes aber erzeugt werde, dazu iſt weder die Erde noch ſonſt ein Princip hinreichend, auch ſcheinen jene dieß nicht gemeint zu haben, noch macht es ſich gut, dem Ungefähr (αὐτομάτῳ) und dem Zufall ein ſolches Werk zu überlaſſen." Gut und ſchön drückt den einfachen, ruhenden Begriff aus, Veränderung den Begriff in ſeiner Bewegung.

Mit dieſem Principe kommt nun die Beſtimmung eines Verſtandes als der ſich ſelbſt beſtimmenden Thätigkeit herein; dieß fehlte bisher, da das Werden Heraklits, was nur Proceß iſt, als Schickſal noch nicht das ſich ſelbſtſtändig Beſtimmende iſt.

[1] cf. Aristot. Phys. VIII, 5; Met. XII, 10.

Hierbei müssen wir uns nicht den subjectiven Gedanken vorstellen; wir denken beim Denken sogleich an unser Denken, wie es im Bewußtseyn ist. Hier ist dagegen der ganz objective Gedanke gemeint, der thätige Verstand; wie wir sagen, es ist Vernunft in der Welt, oder wie wir von Gattungen in der Natur sprechen, die das Allgemeine sind. Die Gattung Thier ist das Substantielle des Hundes, er selbst ist dieß; die Gesetze der Natur sind selbst ihr immanentes Wesen. Die Natur ist nicht von Außen formirt, wie die Menschen einen Tisch machen; dieser ist auch verständig gemacht, aber durch einen diesem Holze äußerlichen Verstand. Diese äußere Form, die der Verstand seyn soll, fällt uns beim Sprechen vom Verstande sogleich ein; hier aber ist das Allgemeine gemeint, was die immanente Natur des Gegenstandes selbst ist. Der *νοῦς* ist also nicht ein denkendes Wesen draußen, das die Welt eingerichtet; damit wäre der Gedanke des Anaxagoras ganz verdorben und ihm alles philosophische Interesse benommen. Denn ein Individuelles, Einzelnes draußen, ist ganz in die Vorstellung herabgefallen und deren Dualismus; ein denkendes sogenanntes Wesen ist kein Gedanke mehr, ist ein Subject. Das wahrhaft Allgemeine ist aber darum noch nicht abstract, sondern gerade das Allgemeine eben dieß: in und aus sich selbst das Besondere an und für sich zu bestimmen. In dieser sich unabhängig bestimmenden Thätigkeit ist zugleich enthalten, daß die Thätigkeit, indem sie den Proceß macht, sich als das Allgemeine, Sichselbstgleiche erhält. Das Feuer, welches nach Heraklit der Proceß war, erstirbt und geht ohne Selbstständigkeit nur ins Entgegengesetzte über; es ist wohl auch ein Kreislauf und eine Rückkehr zum Feuer, aber das Princip erhält sich in seinen Bestimmungen nicht als das Allgemeine, sondern es findet nur ein Uebergehen ins Entgegengesetzte Statt. Diese Beziehung auf sich in der Bestimmtheit, die wir bei Anaxagoras hervortreten sehen, enthält nun aber die Bestimmung des Allgemeinen, wenn sie auch noch nicht förmlich ausgedrückt ist; und darin liegt der Zweck oder das Gute.

Ich habe ſchon neulich (S. 341) auf den Begriff des Zwecks aufmerkſam gemacht; doch dürfen wir dabei nicht bloß an die Form des Zwecks denken, wie er in uns, in den Bewußten iſt. Zunächſt iſt der Zweck, inſofern ich ihn habe, meine Vorſtellung, die für ſich iſt und deren Realiſirung von meinem Belieben abhängt; führe ich ihn aus, ſo muß, wenn ich nicht ungeſchickt bin, das producirte Object dem Zwecke gemäß ſeyn, und nichts Anderes, als ihn enthalten. Es iſt ein Uebergang von der Subjectivität zur Objectivität, durch welchen dieſer Gegenſatz immer wieder aufgehoben wird. Weil ich mit meinem Zweck unzufrieden bin, daß er nur ſubjectiv iſt: ſo beſteht meine Thätigkeit darin, ihm dieſen Mangel zu benehmen und ihn objectiv zu machen. In der Objectivität hat ſich der Zweck erhalten: habe ich z. B. den Zweck, ein Haus zu bauen, und bin deshalb thätig, ſo kommt heraus das Haus, worin mein Zweck realiſirt iſt. Wir müſſen dann aber nicht, wie wir dieß gewöhnlich thun, bei der Vorſtellung von dieſem ſubjectiven Zweck ſtehen bleiben: wo Beide, ich und der Zweck, ſelbſtſtändig exiſtiren, und äußerlich gegen einander ſind. In der Vorſtellung z. B., daß Gott als weiſe die Welt nach Zwecken regiert, iſt der Zweck für ſich in einem vorſtellenden, weiſen Weſen geſetzt. Das Allgemeine des Zwecks iſt aber, daß, indem er eine für ſich feſte Beſtimmung iſt, die das Daſeyn beherrſcht, der Zweck das Wahrhafte, die Seele einer Sache iſt. Das Gute giebt ſich im Zweck ſelbſt Inhalt, ſo daß, indem es mit dieſem Inhalt thätig iſt und nachdem es in die Aeußerlichkeit getreten iſt, kein anderer Inhalt heraus kommt, als der vorher ſchon vorhanden war. Das größte Beiſpiel hiervon bietet das Lebendige dar: es hat Triebe, dieſe Triebe ſind ſeine Zwecke; als bloß lebendig, weiß es aber nichts von dieſen Zwecken, ſondern dieſe ſind erſte, unmittelbare Beſtimmungen, die feſt ſind. Das Thier arbeitet, dieſe Triebe zu befriedigen, d. h. den Zweck zu erreichen; es verhält ſich zu äußern Dingen, theils mechaniſch, theils chemiſch. Aber das Verhältniß ſeiner Thätigkeit bleibt

nicht mechaniſch oder chemiſch; das Product iſt vielmehr das Thier ſelbſt, das ſich als Selbſtzweck in ſeiner Thätigkeit nur ſelbſt hervorbringt, indem es jene mechaniſchen oder chemiſchen Verhältniſſe vernichtet und verkehrt. Im mechaniſchen und chemiſchen Proceß iſt dagegen das Reſultat ein Anderes, worin ſich das Subject nicht erhält; im Zwecke aber iſt Anfang und Ende ſich gleich, indem wir das Subjective objectiv ſetzen, um es wieder zurückzunehmen. Die Selbſterhaltung iſt ein fortdauerndes Produciren, wodurch nichts Neues, ſondern immer nur das Alte entſteht; ſie iſt eine Zurücknahme der Thätigkeit zum Hervorbringen ſeiner ſelbſt.

Alſo dieſe ſich ſelbſt beſtimmende Thätigkeit, die dann auch auf Anderes thätig iſt, in den Gegenſatz tritt, ihn aber wieder vernichtet, ihn beherrſcht, ſich darin auf ſich reflectirt, iſt der Zweck, das Denken, als das ſich in ſeiner Selbſtbeſtimmung Erhaltende. Die Entwickelung dieſer Momente beſchäftigt von jetzt an die Philoſophie. Wenn wir aber genauer zuſehen, wie weit es mit der Entwickelung dieſes Denkens bei Anaxagoras gekommen iſt: ſo finden wir weiter nichts, als die aus ſich beſtimmende Thätigkeit, welche ein Maß ſetzt; weiter als bis zur Beſtimmung des Maßes geht die Entwickelung nicht. Anaxagoras giebt uns keine concretere Beſtimmung von dem νοῦς, und hierum iſt es doch zu thun; wir haben ſo noch nichts weiter, als die abſtracte Beſtimmung des in ſich Concreten. Die obenerwähnten Prädicate, die Anaxagoras dem νοῦς giebt, können alſo wohl geſagt werden, ſind aber ſo für ſich auch wieder nur einſeitig.

2. Dieß iſt die Eine Seite im Princip des Anaxagoras; wir haben nun das Herausgehen des νοῦς zu weitern Beſtimmungen zu betrachten. Dieß Uebrige der Philoſophie des Anaxagoras ſieht aber zunächſt ſo aus, daß die Hoffnung, zu der uns ein ſolches Princip berechtigt, ſehr vermindert wird. Auf der andern Seite ſteht dieſem Allgemeinen gegenüber das Seyn, die Materie, das Mannigfaltige überhaupt, die Möglichkeit, gegen

jenes als Wirklichkeit. Denn iſt das Gute oder der Zweck auch als Möglichkeit beſtimmt, ſo iſt das Allgemeine, als das Sichſelbſtbewegende, doch vielmehr an ſich wirklich, das Fürſichſeyn, dem Anſichſeyn, der Möglichkeit, dem Paſſiven gegenüber. Ariſtoteles ſagt in der Hauptſtelle (Met. I, 8): „Wenn Jemand von Anaxagoras ſagte, er habe zwei Principien angenommen, ſo würde er ſich auf einen Grund ſtützen, über den jener ſich zwar nicht beſtimmt erklärt hat, den er aber denen nothwendig zugeben müßte, welche ihn anführten. Anaxagoras ſagt nämlich, urſprünglich ſey Alles gemiſcht. Wo aber noch nichts abgeſchieden iſt, da iſt noch kein Verſchiedenes ſeyend; ſolche Subſtanz iſt weder ein Weißes, Schwarzes, Graues, noch ſonſt eine Farbe, ſondern farblos: ſie hat keine Qualität, noch Quantität, noch Beſtimmtheit (τί). Alles ſey gemiſcht außer dem νοῦς; denn dieſer ſey ungemiſcht und rein. Hiernach begegnet es ihm alſo, als Principien zu ſetzen das Eins, denn dies iſt allein einfach und unvermiſcht, und das Andersſeyn (θάτερον), was wir das Unbeſtimmte nennen, bevor es beſtimmt und irgend einer Form theilhaftig geworden."

Dieß andere Princip iſt berühmt unter dem Ausdruck Homöomerien (ὁμοιομερῆ), das Gleichtheilige, in der Darſtellung bei Ariſtoteles (Met. I, 3, 7); Riemer überſetzt ἡ ὁμοιομέρεια „die Aehnlichkeit der einzelnen Theile mit dem Ganzen" und αἱ ὁμοιομέρειαι „die Urſtoffe," doch ſcheint dieß letztere Wort ſpätern Urſprungs zu ſeyn.[1] Ariſtoteles ſagt: „Anaxagoras ſetzte" (in Anſehung des Materiellen) „unendlich viel Principien; denn wie bei Empedokles Waſſer und Feuer, ſo ſagte er, daß faſt alles Gleichtheilige nur durch Zuſammenthun entſtehe und durch Trennung vergehe, ein anderes Entſtehen und Vergehen ſey nicht, ſondern die gleichen Theilchen bleiben ewig." D. h. das Exiſtirende, die individuelle Materie, wie Knochen, Metall, Fleiſch u. ſ. f., beſteht in ſich aus ſich ſelbſt gleichen Theilen: Fleiſch aus kleinen

[1] cf. Sext. Empiric. Hypotyp. Pyrrh. III, 4, §. 33.

Fleiſchtheilen, Gold aus kleinen Goldtheilen u. ſ. f. So ſagte er zu Anfange ſeines Werkes: „Alles iſt zugleich geweſen" (d. h. ungeſchieden wie in einem Chaos), „und hat unendliche Zeit geruht; darauf kam der νοῦς, brachte Bewegung herein, ſchied es aus, und ordnete die unterſchiedenen Gebilde (διεκόσμησεν), indem er Gleiches verband. [1]

Die Homöomerien treten beſtimmter heraus, wenn wir ſie vergleichen mit den Vorſtellungen Leucipps und Demokrits, und Anderer. Dieſe Materie oder das Abſolute als gegenſtändliches Weſen ſahen wir bei Leucipp und Demokrit, ſo wie bei Empedokles, ſo beſtimmt, daß einfache Atome — bei dieſem die vier Elemente, bei jenen unendlich viele — nur nach Geſtalt unterſchieden geſetzt waren, deren Syntheſen, Zuſammenſetzungen die exiſtirenden Dinge ſind. Ariſtoteles (De coelo III, 3) ſagt hierüber näher: „Anaxagoras behauptet über die Elemente das Entgegengeſetzte von Empedokles. Denn dieſer nimmt als Urprincipe Feuer, Luft, Erde und Waſſer an, durch deren Verbindung alle Dinge entſtehen. Umgekehrt ſetzte Anaxagoras als einfache Stoffe das Gleichtheilige, z. B. Fleiſch, Knochen und dergleichen; hingegen ſolches, wie Waſſer und Feuer, ſey ein Gemiſch aus dieſen urſprünglichen Elementen. Denn ein Jedes dieſer Vier beſtehe aus der unendlichen Vermiſchung aller unſichtbar exiſtirenden gleichtheiligen Dinge, die deshalb auch aus jenen hervorkommen." Es galt ihm als Princip, wie den Eleaten: „Das Gleiche iſt nur aus Gleichem; es iſt kein Uebergang ins Entgegengeſetzte, keine Vereinigung Entgegengeſetzter möglich." Alle Veränderung iſt ihm daher nur eine Scheidung und Vereinigung des Gleichen; die Veränderung als wahre Veränderung wäre ein Werden aus dem Nichts ſeiner ſelbſt. „Weil nämlich Anaxagoras," ſagt Ariſtoteles (Phyſ. I, 4), „die Anſicht aller Phyſiker theilte, daß aus Nichts unmöglich Etwas werden kann: ſo blieb nichts übrig, als

[1] Diog. Laërt. II, 6; Sext. Emp. adv. Math. IX, 6; Arist. Phys. VIII, 1.

anzunehmen, daß das, was wird, ſchon vorher als ein Seiendes vorhanden war, das aber wegen der Kleinheit für uns unempfindbar iſt." Dieſe Anſicht iſt auch von der Vorſtellung des Thales und des Heraklit ganz verſchieden, wo nicht nur die Möglichkeit, ſondern die Wirklichkeit der Verwandelung dieſer gleichen qualitativen Unterſchiede ineinander zum Grunde liegt. Bei Anaxagoras aber, wo die Elemente ein aus dieſen gemiſchtes Chaos ſind und nur eine ſcheinbare Gleichförmigkeit haben, entſtehen die concreten Dinge durch Abſcheidung jener unendlich vielen Principe aus ſolchem Chaos, indem ſich Gleiches zu Gleichem findet. Auf den Unterſchied von Empedokles und Anaxagoras geht ferner, was Ariſtoteles ebendaſelbſt hinzuſetzt: „Jener nimmt einen Wechſel (περίοδον) dieſer Zuſtände an, dieſer nur ein einmaliges Hervortreten." Der Vorſtellung des Demokrit iſt die des Anaxagoras inſofern ähnlich, daß ein unendlich Mannigfaltiges das Urſprüngliche ſey. Aber bei Anaxagoras erſcheint die Beſtimmung der Grundprincipien ſo, daß ſie dasjenige enthält, was wir für das Gebildete, durchaus nicht für ſich Einfache anſehen: alſo vollkommen individualiſirte Atome; z. B. Fleiſchtheilchen und Goldtheilchen formiren durch ihr Zuſammenkommen das, was als Gebilde erſcheint. Das liegt der Vorſtellung nahe. Nahrungsmittel enthalten ſolche Theile, meint man, die dem Blute, Fleiſche homogen ſind. Anaxagoras ſagt daher nach Ariſtoteles (**De gen. anim. I, 18**): „Fleiſch kommt aus der Nahrung zum Fleiſche." Das Verdauen iſt dann nichts als Aufnehmen des Homogenen und Abſcheiden des Heterogenen, alles Ernähren und Wachsthum alſo nicht wahrhafte Aſſimilation, ſondern nur Vermehrung, indem jedes Eingeweide des Thiers ſich nur aus den verſchiedenen Kräutern, Körpern u. ſ. f. ſeine Theile herausziehe. Der Tod iſt dagegen das Abſondern des Gleichen und Sichvermiſchen mit dem Heterogenen. Die Thätigkeit des νοῦς, als die Ausſcheidung des Gleichartigen aus dem Chaos und die Zuſammenſetzung des Gleichartigen, ſo wie die Auflöſung wieder dieſes

Gleichartigen, ist zwar einfach und sich auf sich beziehend, aber rein formell, und so für sich inhaltslos.

Dieß ist der allgemeine Standpunkt der Philosophie des Anaragoras, und ganz dieselbe Vorstellung, welche in neuerer Zeit z. B. in der Chemie herrscht; Fleisch sieht man freilich nicht mehr als einfach an, wohl aber Wasserstoffgas u. s. f. Die chemischen Elemente sind: Sauerstoff, Wasserstoff, Kohlenstoff, Metalle u. s. w. Die Chemie sagt: Wenn man wissen wolle, was Fleisch, Holz, Stein u. s. f. wahrhaft sey, so müsse man ihre einfachen Bestandtheile darstellen; und diese seyen das Letzte. Sie giebt auch zu, daß Vieles nur relativ einfach sey, z. B. bestehe Platina aus drei bis vier Metallen. Man hat so auch das Wasser und die Luft lange für einfach gehalten; aber die Chemie hat sie jetzt zerlegt. Hier in dieser chemischen Ansicht werden die einfachen Principe der natürlichen Dinge als unendlich-qualitativ bestimmt, und somit als unveränderlich und unwandelbar angenommen: so daß alles Andre nur in der Zusammensetzung dieser Einfachen bestehe. Der Mensch ist hiernach eine Menge von Kohlenstoff, Wasserstoff, etwas Erde, Oxyde, Phosphor u. s. f. Es ist eine beliebte Vorstellung der Physiker, im Wasser oder in der Luft Sauerstoff und Kohlenstoff zu setzen, die seyen, und nur ausgeschieden zu werden brauchten. Es ist freilich diese Vorstellung des Anaragoras auch verschieden von der der modernen Chemie; das, was wir für concret halten, ist für ihn ein qualitativ Bestimmtes oder das Ursprüngliche. Beim Fleisch giebt er jedoch schon zu, daß die Theile nicht alle gleich sind. „Deshalb sagen sie" — bemerkt Aristoteles (Phys. I. 4; Met. IV., 5.), aber nicht bestimmt von Anaragoras allein —, „Alles sey in Allem enthalten, da sie Alles aus Allem entstehen sahen; nur erscheine es als verschieden, und werde verschiedentlich genannt nach der überwiegenden Anzahl der Art Theile, die sich mit andern vermischt haben. In Wahrheit sey nicht das Ganze weiß, oder schwarz, oder süß, oder Fleisch, oder Knochen;

die Homöomerien aber, deren am meiſten irgendwo angehäuft ſind, machen, daß uns das Ganze als dieſes Beſtimmte erſcheint.“ Wie alſo jedes Ding alle anderen Dinge enthalte, Waſſer, Luft, Knochen, Pflanzenfrüchte u. ſ. f.: ſo enthalte umgekehrt das Waſſer Fleiſch als Fleiſch, Knochen u. ſ. f. In dieſe unendliche Mannigfaltigkeit der Principien geht alſo Anaxagoras zurück; das Sinnliche iſt erſt durch die Anhäufung aller jener Theilchen entſtanden, worin dann die eine Art von Theilchen ein Uebergewicht hat.

Wir ſehen, daß den Anaxagoras, indem er das abſolute Weſen als Allgemeines beſtimmt, hier im gegenſtändlichen Weſen oder in der Materie die Allgemeinheit und der Gedanke verläßt. Das Anſich iſt ihm zwar kein eigentliches ſinnliches Seyn; die Homöomerien ſind das Unſinnliche, d. h. das Nicht-Sichtbare, Nicht-Hörbare u. ſ. f. Dieß iſt die höchſte Erhebung gemeiner Phyſiker über das ſinnliche Seyn zum Nichtſinnlichen, als dem bloßen Negativen des Fürunsſeyns; aber das Poſitive iſt, daß das ſeyende Weſen ſelbſt Allgemeines iſt. Das Gegenſtändliche iſt dem Anaxagoras wohl der νοῦς, aber für dieſen das andere Seyn eine Vermiſchung Einfacher, die nicht Fleiſch nicht Fiſch, nicht roth nicht blau iſt; wiederum iſt dieß Einfache nicht an ſich einfach, ſondern beſteht ſeinem Weſen nach aus Homöomerien, die aber ſo klein ſind, daß ſie nicht empfindbar ſind. Die Kleinheit alſo hebt ſie nicht als ſeyende auf, ſondern ſie ſind aufbehalten; aber eben das Seyende iſt, ſichtbar, riechbar u. ſ. f. zu ſeyn. Dieſe unendlich kleinen Homöomerien verſchwinden allerdings in der genauern Vorſtellung; Fleiſch z. B. iſt dieß ſelbſt, aber auch eine Miſchung von Allem, d. h. es iſt nicht einfach. Die weitere Analyſe zeigt gleich, wie eine ſolche Vorſtellung ſich mehr oder weniger in ſich ſelbſt verwirren muß: auf der einen Seite iſt ſo jedes Gebilde ſeinem Hauptelemente nach urſprünglich, und dieſe Theile zuſammen machen ein körperliches Ganzes aus; was aber andererſeits an ſich Alles enthalten ſoll. Der νους iſt dann nur das Bindende und Trennende, das Diakos-

mirende. Dieß kann uns genügen; wie leicht man auch mit den Homöomerien des Anaxagoras in Verwirrung gerathen kann, so muß man die Hauptbestimmung doch festhalten. Eine auffallende Vorstellung bleiben die Homöomerien; und es fragt sich, wie sie mit dem sonstigen Princip des Anaxagoras zusammenhange.

3. Was nun diese Beziehung des νοῦς auf jene Materie betrifft, so sind Beide speculativ nicht als Eins gesetzt; denn die Beziehung selbst ist nicht als Eins gesetzt, noch der Begriff in sie eingedrungen. Hier werden theils die Begriffe oberflächlich, theils sind die Vorstellungen übers Einzelne consequenter, als sie zunächst aussehen. Indem der Verstand das sich selbst Bestimmende ist, so ist der Inhalt Zweck, erhält sich im Verhältniß zu Anderem; er entsteht und vergeht nicht, obgleich er in der Thätigkeit ist. Die Vorstellung des Anaxagoras, daß die concreten Principien bestehen und sich erhalten, ist also consequent; er hebt Entstehen und Vergehen auf und nimmt nur eine äußerliche Veränderung, die Zusammensetzung und Auflösung des Vereinten, an. Die Principien sind concrete, inhaltsvolle, d. h. so viel Zwecke; in der Veränderung, die vorgeht, erhalten sich vielmehr die Principien. Gleiches geht nur mit Gleichem zusammen, wenn auch die chaotische Vermischung ein Zusammensein von Ungleichem ist; das ist aber nur eine Zusammensetzung, nicht ein individuelles lebendiges Gebilde, welches sich erhält, Gleiches zu Gleichem verbindend. So roh also diese Vorstellungen auch sind, so sind sie doch eigentlich dem νοῦς noch entsprechend.

Aber ist auch der νοῦς bei Anaxagoras die bewegende Seele in Allem, so bleibt er doch am Realen, als die Seele der Welt und das organische System des Ganzen, hier noch ein bloßes Wort. Für das Lebendige als Lebendiges, indem die Seele als Princip begriffen war, forderten die Alten kein weiteres Princip (denn sie ist das Sichselbstbewegende), sondern für die Bestimmtheit, die das Thier als Moment im System des Ganzen ist, wieder nur das Allgemeine dieser Bestimmtheiten. Anaxa-

goras nennt den Verſtand als ſolches Princip; und in der That muß der abſolute Begriff als das einfache Weſen, das Sichſelbſtgleiche in ſeinen Unterſchieden, das ſich Entzweiende, die Realität Setzende, dafür erkannt werden. Aber daß Anaxagoras an dem Univerſum den Verſtand aufgezeigt, oder es als ein vernünftiges Syſtem begriffen hätte, davon findet ſich nicht nur keine Spur, ſondern die Alten ſagen ausdrücklich darüber, daß er es dabei ſo bewenden ließ: wie wenn wir ſagen, daß die Welt, die Natur ein großes Syſtem, die Welt weiſe eingerichtet ſey, oder allgemein vernünftig ſey. Dadurch ſehen wir weiter noch gar nichts von der Realiſirung dieſer Vernunft oder von der Verſtändigkeit der Welt ein. Der νοῦς des Anaxagoras iſt ſo noch formell, obgleich die Identität des Princips mit der Ausführung eingeſehen wurde. Ariſtoteles (Met. I, 4) erkennt das Ungenügende des Anaxagoräiſchen Princips: „Anaxagoras braucht wohl den νοῦς zu ſeiner Bildung des Weltſyſtems; wenn er nämlich in Verlegenheit iſt, den Grund, aus welchem etwas nach Nothwendigkeit iſt, aufzuzeigen, ſo zieht er ihn herbei; ſonſt gebraucht er alles Andere eher zur Erklärung, als den Gedanken."

Daß der νοῦς des Anaxagoras etwas Formelles geblieben iſt, iſt nirgend ausführlicher angegeben, als in der bekannten Stelle aus Plato's Phädo (p. 97—99 Steph.; p. 85—89 Bekk.), die für die Philoſophie des Anaxagoras merkwürdig iſt. Sokrates bei Plato giebt am beſtimmteſten an, worauf es Beiden ankommt, was ihnen das Abſolute iſt, und warum ihnen Anaxagoras nicht genügte. Ich führe dieß an, weil es uns überhaupt in den Hauptbegriff einführen wird, den wir im philoſophiſchen Bewußtſeyn der Alten erkennen; zugleich iſt es auch ein Beiſpiel von der Redſeligkeit des Sokrates. Sokrates hat ein näheres Verhältniß zum νοῦς als Zweck, indem die Beſtimmungen deſſelben ihm zukommen: ſo daß wir auch die Hauptformen, die bei Sokrates hervortreten, darin ſehen. Plato läßt den Sokrates hier im Gefängniſſe, eine Stunde vor ſeinem Tode,

etwas weitſchweifig erzählen, wie es ihm mit Anaxagoras gegangen ſey: „Als ich einſt aus einer Schrift des Anaxagoras vorleſen hörte, daß er ſagt, der Verſtand ſey der Ordner der Welt und die Urſache, ſo freute ich mich einer ſolchen Urſache; und ich hielt dafür, daß wenn dieſes ſich ſo verhielte, daß der Begriff alle Realität austheile, ſo werde er jedes ſo ſetzen, wie es am Beſten iſt“ (der Zweck würde aufgezeigt ſeyn). „Wenn nun Jemand die Urſache des Einzelnen finden wollte, wie es wird und wie es vergeht, oder wie es iſt: ſo müſſe er dieſes von jedem aufſuchen, wie es ihm am Beſten iſt, zu ſeyn, oder irgend auf eine Weiſe paſſiv oder thätig zu ſeyn.“ Daß der Verſtand die Urſache, oder daß Alles aufs Beſte gemacht ſey, iſt gleichbedeutend; es wird ſich dieß mehr beſtimmen aus dem Gegenſatze. Es heißt ferner: „Aus dieſem Grunde gehöre es ſich für den Menſchen ſowohl von ſich ſelbſt, als von allem Andern nicht Anderes zu betrachten, als das, was das Beſte und Vollkommenſte ſey; und es ſey nothwendig, daß dieſer dann auch das Schlechtere wiſſe, denn Beider Wiſſenſchaft ſey ein und dieſelbe. So überlegend, freute ich mich, daß ich glauben konnte, einen Lehrer der Urſache von dem Seyenden“ (des Guten) „gefunden zu haben, recht nach meinem Sinne, an dem Anaxagoras: er werde mir alſo ſagen, ob die Erde platt iſt oder rund, und wenn er mir dieß geſagt, werde er mir die Urſache und die Nothwendigkeit der Sache auslegen, indem er mir das Eine oder das Andere als das Beſſere aufzeige; und wenn er ſagt, daß ſie in der Mitte iſt, ſo werde er mir auslegen, daß es ſo beſſer ſey, daß ſie in der Mitte iſt“ (d. h. ihren an und für ſich beſtimmten Zweck, nicht den Nutzen als äußerlich beſtimmten Zweck). „Und wenn er mir dieß aufzeigte, ſo machte ich mich darauf gefaßt, daß er mir nun keine andere Art von Urſachen mehr herbeibringen werde: ebenſo von der Sonne, dem Mond und den andern Sternen, ihren Geſchwindigkeiten gegen einander und Umläufen und andern Beſchaffenheiten. Indem er jedem Einzelnen ſeine

Ursache anwies und allen gemeinschaftlich, so dachte ich, er werde von jedem Einzelnen sein Bestes, und von allen das gemeinsame Beste" (die freie, an und für sich seyende Idee, den absoluten Endzweck) „auslegen. Ich hätte diese Hoffnung nicht um Vieles weggegeben, sondern nahm eifrig diese Schriften, und las sie so bald als möglich, um aufs baldeste das Gute und das Schlechte kennen zu lernen. Von dieser schönsten Hoffnung fiel ich nun herab, als ich sah, daß der Mann den Gedanken gar nicht gebrauche, noch irgend Gründe, um die Dinge zu bilden: sondern die Lüfte, Feuer, Wasser dazu nahm, und noch vieles Anderes und Ungeschicktes." Wir sehen hier, wie dem Besten, nach Verstand Seyenden (der Zweckbeziehung) dasjenige entgegentritt, was wir die natürlichen Ursachen nennen, wie in Leibnitz die wirkenden und die Endursachen unterschieden werden.

Dieß erläutert Sokrates auf folgende Weise: „Er schien es mir so zu machen, wie wenn Jemand sagte, Sokrates thue Alles, was er thue, mit Verstand, und wenn er dann daran ginge, die Gründe von jedem anzugeben, was ich thue, er zuerst sage, daß ich deswegen jetzt hier sitze, weil mein Körper aus Knochen und Muskeln besteht, die Knochen fest sind, und Unterschiede (διαφάς) von einander haben, die Muskeln aber fähig sind, sich auszustrecken und zu beugen, die Knochen mit Fleisch und Haut umgebend: und wenn er weiter als Ursache meiner Unterredung mit Euch andere dergleichen Ursachen, die Töne und Lüfte und das Gehör und tausend andere Dinge, herbeibrächte; die wahre Ursache" (die freie Bestimmung für sich) „aber anzugeben unterließe, daß nämlich, weil die Athener es für besser erachtet, mich zu verurtheilen, darum auch ich es für besser erachtet, hier zu sitzen, und für gerechter, zu bleiben und die Strafe zu erdulden, welche sie beschließen würden" (wir müssen uns erinnern, daß Einer seiner Freunde Alles zur Flucht für Sokrates eingerichtet hatte, der dieß aber abschlug); „denn sonst, beim Hunde, wie längst würden diese Knochen und Mus-

keln zu Megara oder in Böotien ſeyn, von der Meinung des Beſten fortbewegt, wenn ich nicht für gerechter und ſchöner hielte, ſtatt zu fliehen und davon zu laufen, der Strafe mich zu unterwerfen, welche der Staat mir auflegt." Plato ſtellt hier auf richtige Weiſe die zwei Arten von Grund und Urſache einander gegenüber, die Urſache aus Zwecken, und die ihr unterworfene nur äußere Urſache im Chemismus, Mechanismus u. ſ. w., um das Schiefe aufzuzeigen, das hier in dem Beiſpiel eines Menſchen mit Bewußtſeyn ſich ſetzt. Anaxagoras hat den Schein, einen Zweck zu beſtimmen, von dieſem ausgehen zu wollen; er läßt dieß aber ſogleich wieder fallen, und geht zu ganz äußerlichen Urſachen über. „Jenes aber" (ſolche Knochen und Muskeln) „Urſachen zu nennen, iſt ganz ungeſchickt. Wenn Einer aber ſagt, daß ohne ſolche Knochen und Muskeln zu haben, und was ich ſonſt habe, ich das nicht thun könne, was ich für das Beſte hielte, ſo hat er ganz recht. Aber daß ich aus ſolchen Urſachen das thue, was ich thue, und was ich mit Verſtand thue, daß ich es nicht aus Wahl des Beſten thue, dieß zu behaupten, iſt eine große Gedankenloſigkeit; es heißt, den Unterſchied nicht zu machen verſtehen, daß Eins die wahre Urſache, das Andere aber nur das iſt, ohne welches die Urſache nicht wirken könnte," d. h, die Bedingung.

Dieß iſt ein gutes Beiſpiel, um zu zeigen, daß wir den Zweck bei ſolchen Erklärungs-Arten vermiſſen. Andererſeits iſt es nicht ein gutes Beiſpiel, weil es aus dem Reiche der ſelbſtbewußten Willkür genommen iſt, wo Ueberlegung, nicht bewußtloſer Zweck zu Hauſe iſt. In dieſer Beurtheilung des Anaxagoräiſchen *νοῦς* können wir alſo im Allgemeinen dieß wohl ausgeſprochen ſehen, daß Anaxagoras keine Anwendung im Realen von ſeinem *νοῦς* gemacht habe. Aber das Poſitive in der Beurtheilung des Sokrates ſcheint uns ebenſo auf der andern Seite ungenügend zu ſeyn, indem es auf das entgegengeſetzte Extrem übergeht, nämlich für die Natur Urſachen zu verlangen, die nicht

an ihr zu ſeyn ſcheinen, ſondern die außer ihr in das Bewußtſeyn überhaupt fallen. Denn was gut und ſchön iſt, iſt theils Gedanke des Bewußtſeyns als ſolchen; Zweck und zweckmäßiges Thun iſt zunächſt ein Thun des Bewußtſeyns, nicht der Natur. Theils aber inſofern Zwecke in der Natur geſetzt werden, ſo fällt der Zweck als Zweck außer ihr nur in unſere Beurtheilung; als ſolcher iſt er nicht an ihr ſelbſt, ſondern an ihr iſt nur das, was wir natürliche Urſachen nennen: und für ihr Begreifen haben wir auch nur immanente Urſachen zu ſuchen und anzugeben. Wir unterſcheiden hiernach z. B. an Sokrates den Zweck und Grund ſeines Handelns als Bewußtſeyn, und die Urſachen ſeines wirklichen Handelns; und Letzteres würden wir allerdings in ſeinen Knochen, Muskeln, Nerven u. ſ. f. ſuchen. Indem wir die Betrachtung der Natur nach Zwecken — als unſern Gedanken, nicht einem Seyn der Natur — verbannen, ſo verbannen wir aus der Naturbetrachtung alſo die ſonſt beliebte teleologiſche Betrachtung: z. B. daß Gras wächſt, damit es die Thiere freſſen, und dieſe ſind und Gras freſſen, damit wir ſie freſſen können. Der Zweck der Bäume ſey, daß ihre Früchte verzehrt werden, und daß ſie uns Holz zum Heizen geben: viele Thiere haben Felle zu warmen Kleidern: das Meer in den nördlichen Klimaten ſchwemme Holzſtämme ans Ufer, weil an dieſen Ufern ſelbſt kein Holz wachſe, die Bewohner alſo es ſo erhalten u. ſ. f. So vorgeſtellt liegt der Zweck, das Gute außer der Sache ſelbſt; die Natur eines Dinges wird dann nicht an und für ſich betrachtet, ſondern nur in Beziehung auf ein Anderes, das daſſelbe nichts angeht. Indem ſo die Dinge nur nützlich ſind für einen Zweck, ſo iſt dieſe Beſtimmung nicht ihre eigene, ſondern eine ihnen fremde. Der Baum, das Gras iſt als Naturweſen für ſich; und dieſe Zweckmäßigkeit, daß z. B. das Gras gefreſſen wird, geht das Gras als Gras nicht an, wie es das Thier nicht angeht, daß die Menſchen in ſeine Felle ſich kleiden; und dieſe Naturbetrachtung überhaupt kann nun Sokrates an Anara-

goras zu vermiſſen ſcheinen. Allein dieſer uns geläufige Sinn des Guten und Zweckmäßigen iſt theils nicht der einzige und nicht der Sinn des Plato, theils iſt auch dieſer nothwendig. Wir haben das Gute oder den Zweck nicht ſo einſeitig vorzuſtellen, daß wir es nun nur, im vorſtellenden Weſen als ſolchen geſetzt, dem Seyenden entgegenſetzen: ſondern, von dieſer Form befreit, ſeinem Weſen nach zu nehmen, als die Idee des ganzen Weſens. Die Natur der Dinge muß nach dem Begriff erkannt werden, welcher die ſelbſtſtändige, unabhängige Betrachtung der Dinge iſt; und, indem er das iſt, was die Dinge an und für ſich ſelbſt ſind, ſo hemmt er das Verhältniß natürlicher Urſachen. Dieſer Begriff iſt der Zweck, die wahre, in ſich aber zurückgehende Urſache; als an ſich ſeyendes Erſtes, von welchem die Bewegung ausgeht und welches zum Reſultate wird; nicht nur ein Zweck vorher im Vorſtellen, ehe ſeine Wirklichkeit iſt, ſondern auch in der Realität. Das Werden iſt die Bewegung, wodurch eine Realität und Totalität wird; im Thiere und in der Pflanze iſt ſein Weſen, als allgemeine Gattung, das, was ſeine Bewegung anfängt und es hervorbringt. Aber dieß Ganze iſt nicht Product aus Fremden, ſondern ſein eigenes Product, das ſchon zuerſt als Keim oder Same vorhanden iſt; ſo heißt es Zweck, das Sichſelbſtproducirende, das in ſeinem Werden ſchon als an ſich Seyendes iſt. Die Idee iſt nicht ein beſonderes Ding, das einen anderen Inhalt hätte, als die Realität, oder ganz anders ausſähe. Der Gegenſatz iſt der bloß formelle Gegenſatz der Möglichkeit und der Wirklichkeit; die thätige, treibende Subſtanz und das Product ſind daſſelbe. Dieſe Realiſirung geht durch den Gegenſatz hindurch; das Negative an dem Allgemeinen iſt dieſer Proceß ſelbſt. Die Gattung ſetzt ſich ſelbſt entgegen als Einzelnes und Allgemeines; ſo realiſirt am Lebendigen die Gattung ſich in den Gegenſatz entgegengeſetzter Geſchlechter, deren Weſen aber die allgemeine Gattung iſt. Sie als Einzelne gehen auf ihre Selbſterhaltung als Einzelner im Eſſen, Trinken u. ſ. f.; aber was ſie

damit zu Stande bringen, iſt die Gattung. Die Individuen heben ſich auf, nur die Gattung iſt das immer Hervorgebrachte; die Pflanze bringt nur dieſelbe Pflanze hervor, deren Grund das Allgemeine iſt.

Hiernach iſt der Unterſchied von dem, was ſchlechter Weiſe natürliche Urſachen genannt worden, und von der Zweckurſache zu beſtimmen. Iſolire ich nun die Einzelnheit und ſehe bloß auf ſie als Bewegung und die Momente derſelben, ſo gebe ich das an, was natürliche Urſachen ſind. Z. B., woher iſt dieß Lebendige entſtanden? — Durch Zeugung von dieſem ſeinen Vater und Mutter. Was iſt die Urſache dieſer Früchte? — Der Baum, deſſen Säfte ſich ſo deſtilliren, daß gerade die Frucht entſteht. Antworten dieſer Art geben die Urſache an, d. h. die einer Einzelnheit entgegengeſetzte Einzelnheit; ihr Weſen aber iſt die Gattung. Die Natur kann nun das Weſen nicht als ſolches darſtellen. Der Zweck der Zeugung iſt das Aufheben der Einzelnheit des Seyns; aber die Natur, die es in der Exiſtenz wohl zu dieſem Aufheben der Einzelnheit bringt, ſetzt nicht das Allgemeine an ihre Stelle, ſondern ein anderes Einzelnes. Die Knochen, Muskeln u. ſ. f. bringen eine Bewegung hervor; ſie ſind Urſachen, aber ſie ſelbſt wieder durch andere Urſachen, u. ſ. f. ins Unendliche. Das Allgemeine aber faßt ſie in ſich als Momente, die als Urſachen allerdings in der Bewegung vorkommen: aber ſo, daß der Grund dieſer Theile ſelbſt das Ganze iſt. Nicht ſie ſind das Erſte; ſondern das Reſultat, in das die Säfte der Pflanze u. ſ. f. übergehen, iſt das Erſte, wie in der Entſtehung es nur als Product erſcheint, als Same, der den Anfang und das Ende macht, wenn gleich in verſchiedenen Individuen, deren Weſen aber daſſelbe iſt.

Eine ſolche Gattung iſt aber ſelbſt eine beſtimmte Gattung, bezieht ſich weſentlich auf eine andere, z. B. die Idee der Pflanze auf die des Thiers; das Allgemeine bewegt ſich fort. Dieß erſcheint als äußere Zweckmäßigkeit, daß die Pflanzen von Thieren

gefreſſen werden u. ſ. f.; worin die Beſchränktheit ihrer als Gattung liegt. Die Gattung der Pflanze hat die abſolute Totalität ihrer Realiſirung im Thiere, das Thier in dem bewußten Weſen, wie die Erde in der Pflanze. Dieß iſt das Syſtem des Ganzen, wo jedes Moment übergehend iſt. Die gedoppelte Betrachtungsart iſt alſo die, daß einmal jede Idee ein Kreis in ſich ſelbſt iſt, die Pflanze oder das Thier das Gute ſeiner Art: andererſeits jede ein Moment im allgemeinen Guten iſt. Betrachte ich das Thier bloß als äußerlich Zweckmäßiges, geſchaffen für Anderes, ſo betrachte ich es einſeitig; es iſt Weſen, an und für ſich Allgemeines. Aber es iſt ebenſo einſeitig, zu ſagen, die Pflanze z. B. ſey nur an und für ſich, nur Selbſtzweck, nur in ſich beſchloſſen und auf ſich zurückgehend. Sondern jede Idee iſt ein Kreis, der in ſich vollendet, aber deſſen Vollendung ebenſo ein Uebergehen in einen anderen Kreis iſt: ein Wirbel, deſſen Mittelpunkt, worein er zurückgeht, unmittelbar in der Peripherie eines höhern Kreiſes liegt, der ihn verſchlingt. So erſt gelangen wir zur Beſtimmung eines Endzwecks der Welt, der das ihr Immanente iſt.

Dieſe Erläuterungen ſind hier nothwendig; denn von hier aus ſehen wir die ſpeculative Idee mehr in Allgemeines herübertreten, da ſie vorher als Seyn, und die Momente und Bewegung als ſeyend ausgeſprochen waren. Bei dieſem Uebergange iſt dieß zu vermeiden, daß wir nicht glauben, daß dadurch das Seyn aufgegeben werde und wir in das Bewußtſeyn als entgegengeſetzt dem Seyn übergehen (ſo verlöre das Allgemeine ganz ſeine ſpeculative Bedeutung), ſondern das Allgemeine iſt immanent in der Natur. Dieſen Sinn hat es, wenn wir uns vorſtellen, daß der Gedanke die Welt mache, ordne u. ſ. f.: nicht wie die Thätigkeit des einzelnen Bewußtſeyns iſt, wo Ich hier auf Einer Seite ſtehe, mir gegenüber eine Wirklichkeit, Materie, die ich formire, ſo und ſo vertheile und ordne; ſondern das Allgemeine, der Gedanke muß in der Philoſophie ohne dieſen Ge-

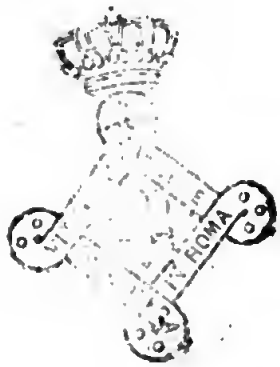
genſatz bleiben. Seyn, reines Seyn iſt ſelbſt Allgemeines, wenn wir uns dabei erinnern, daß das Seyn abſolute Abſtraction, reiner Gedanke iſt: aber Seyn, wie es ſo als Seyn geſetzt iſt, hat die Bedeutung des Entgegengeſetzten gegen dieß Reflectirt-ſeyn-in-ſich-ſelbſt, gegen den Gedanken und deſſen Erinnerung; das Allgemeine dagegen hat die Reflexion unmittelbar an ihm ſelbſt. Bis hierher ſind eigentlich die Alten gekommen; es ſcheint wenig zu ſeyn. „Allgemein" iſt eine dürftige Beſtimmung, jeder weiß vom Allgemeinen; aber er weiß nicht von ihm als Weſen. Bis zur Unſichtbarkeit des Sinnlichen kommt wohl der Gedanke, aber nicht bis zur poſitiven Beſtimmtheit, es als Allgemeines zu denken, ſondern nur bis zum prädicatloſen Abſoluten, als dem bloß Negativen; und das iſt ſo weit, als die gemeine Vorſtellung jetziger Tage gekommen. Mit dieſem Fund des Gedankens ſchließen wir den erſten Abſchnitt, und treten in die zweite Periode. Die Ausbeute der erſten Periode iſt nicht ſehr groß. Einige meinen zwar, es ſey noch beſondere Weisheit darin; aber das Denken iſt noch jung, die Beſtimmungen ſind alſo noch arm, abſtract und dürftig. Das Denken hat hier nur wenige Beſtimmungen, das Waſſer, das Seyn, die Zahl u. ſ. f., und dieſe können nicht aushalten; das Allgemeine muß für ſich hervorgehen, wie wir es nur beim Anaxagoras als die ſich ſelbſt beſtimmende Thätigkeit gefaßt ſehen.

Noch iſt das Verhältniß des Allgemeinen als entgegengeſetzt dem Seyn, oder das Bewußtſeyn als ſolches in ſeinem Verhältniſſe zum Seyenden zu betrachten. Dieß Verhältniß des Bewußtſeyns iſt dadurch beſtimmt, wie Anaxagoras das Weſen beſtimmt hat. Hierüber kann ſich nichts Befriedigendes finden, da er einestheils den Gedanken als das Weſen erkannte, ohne aber dieſen Gedanken ſelbſt an der Realität auszuführen: ſo daß alſo andererſeits dieſe gedankenlos für ſich als eine unendliche Menge von Homöomerien iſt, d. h. als eine unendliche Menge ſinnlichen Anſichſeyns, das nun aber ſo das ſinnliche Seyn iſt;

denn das existirende Seyn ist eine Anhäufung der Homöomerien. Ebenso vielfach kann das Verhältniß des Bewußtseyns zum Wesen seyn. So konnte Anaxagoras ebensowohl sagen, daß nur im Gedanken und im vernünftigen Erkennen die Wahrheit ist: aber ebenso, daß sie das sinnliche Wahrnehmen; denn in diesem sind die Homöomerien, die selbst an sich sind. So finden wir von ihm erstens bei Sextus (adv. Math. VII, 89—91): „der Verstand (λόγος) sey das Kriterium der Wahrheit, die Sinne können wegen ihrer Schwäche die Wahrheit nicht beurtheilen," — Schwäche, denn die Homöomerien sind das unendlich Kleine; die Sinne können sie nicht fassen, wissen nicht, daß sie ein Ideelles, Gedachtes seyn sollen. Ein berühmtes Beispiel hiervon ist bei ihm nach Sextus (Pyrrh. Hyp. I, 13, §. 33), daß er behauptet, „der Schnee sey schwarz, denn er sey Wasser, das Wasser aber sey schwarz;" er setzte hier die Wahrheit also in einen Grund. Zweitens soll, nach Aristoteles (Metaph. IV, 7) Anaxagoras gesagt haben, „es sey etwas zwischen dem Gegensatze (ἀντιφάσεως); so daß also Alles unwahr sey. Denn indem die Seiten des Gegensatzes gemischt sind, so ist das Gemischte weder gut noch nicht gut, und also nichts wahr." So führt Aristoteles ein andermal (Met. IV, 5) von ihm an, „daß eins seiner Apophthegmen gegen seine Schüler gewesen, daß die Dinge ihnen so seyen, wie sie sie aufnehmen." Dieß kann sich darauf beziehen, daß, indem das existirende Seyn eine Anhäufung der Homöomerien ist, die das seyende Wesen sind: so die sinnliche Wahrnehmung die Dinge nehme, wie sie in Wahrheit sind.

Doch ist damit weiter nicht viel zu machen. Aber hier fängt nun eine bestimmtere Entwickelung des Verhältnisses des Bewußtseyns zum Seyn, die Entwickelung der Natur des Erkennens als eine Erkenntniß des Wahren an. Der Geist ist dazu fortgegangen, das Wesen als Gedanken auszusprechen; so ist also das Wesen, als seyend, im Bewußtseyn als solchem: es ist an sich, aber ebenso im Bewußtseyn. Es ist nur dieß das Seyn,

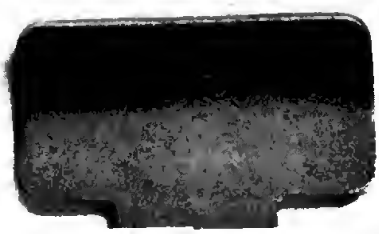
inſofern das Bewußtſeyn es erkennt: und das Weſen nur das Wiſſen von ihm. Der Geiſt hat das Weſen nicht mehr in einem Fremden zu ſuchen, ſondern in ſich ſelbſt; denn das ſonſt fremd Erſcheinende iſt Gedanke, d. h. das Bewußtſeyn hat dieß Weſen an ihm ſelbſt. Aber dieß entgegengeſetzte Bewußtſeyn iſt ein einzelnes, es iſt damit in der That das Anſichſeyn aufgehoben; denn das Anſichſeyn iſt das Nichtentgegengeſetzte, Nichteinzelne, ſondern Allgemeine. Es wird wohl erkannt; aber was iſt, iſt nur im Erkennen, oder es iſt kein anderes Seyn, als das des Erkennens des Bewußtſeyns. Dieſe Entwickelung des Allgemeinen, worin das Weſen ganz auf die Seite des Bewußtſeyns herübertritt, ſehen wir in der ſo verſchrieenen Weltweisheit der Sophiſten; wir können dieß von der Seite nehmen, daß die negative Natur des Allgemeinen ſich jetzt entwickelt.



Berichtigungen und Zusätze.

S. 39.	Z. 1.	v. u.		setze Anführungszeichen hinter Stoff.
= 40.	= 11.	v. o.	=	ein hinter als.
= 46.	= 20.	= =	=	ein Komma statt des Gedankenstrichs.
= 73.	= 22.	= =	=	hinter Philosophem die Worte: Die Sprüche des Pythagoras, die seine σύμβολα genannt werden, können nicht für speculative oder eigentliche Philosophie gelten.
= 85.	= 2.	= =	=	das Komma hinter gemacht statt hinter der Parentheſe.
*= 88.	= 3.	= u.		ſtreiche iſt aus.
= 99.	= 2.	= =		ſetze einen Punkt hinter Böſen.
= 111.	= 9.	= =	=	ein Komma ſtatt des Semikolons.
= 119.	= 4.	= o.	=	ein Komma hinter unmittelbare.
= 138.	= 25.	= =	=	ein Komma hinter Y-king.
*= 141.	= 12.	= =		lies noch ſtatt nach.
= 147.	= 6.	= =		ſetze der vor Philoſophie.
= 170.	= 10.	= =		lies: bei Ihnen zu Hauſe ſtatt zu Hauſe zu bei ihnen.
*= 171.	= 5.	= =		ſetze ein Komma hinter das.
= 177.	= 5.	= u.		lies übernehmen ſtatt übernahmen.
= 181.	= 6.	= o.		ſetze ein Komma ſtatt des Semikolon.
= 183.	= 18.	= =	=	nicht hinter auch.
*= 191.	= 2.	= u.	=	Anführungszeichen vor Da.
= 196.	= 14.	= o.	=	als vor weil.
*= 197.	= 8.	= =	=	ein Komma hinter die.
= 205.	= 5.	= =		lies Metaphyſ. ſtatt Methaphyſ.
= 206.	= 20.	= =	= = = =	
= 209.	= 18.	= =		ſetze waren hinter (χθών).
= 217.	Note			lies cf. ſtatt ſ.
= 218.	= 10.	= =		ſetze ein Kolon ſtatt des Semikolon.
= =	= 3 u. 5.	= u.		lies φλοινος ſtatt φλοίνος.
= 239.	= 14.	= o.		ſetze Kommata hinter Realität und hinter Weſens.
= 257.	= 2.	= u.	=	ein Kolon hinter Sphäre ſtatt des Komma.
= 261.	= 9.	= o.	=	Anführungsz. hinter Himmel und vor ſehend.
= 263.	= 3.	= =	=	ein Kolon hinter der Parentheſe.
= =	= 7.	= =	=	nun hinter Xenophanes hinzu.
= 269.	= 18.	= =	=	IX. ſtatt XI.
= 274.	= 12.	= =		lies Δίκη ſtatt δίκη.
= =	= 16.	= =	=	ὦ ſtatt ὦ.
= 283.	= 13.	= =	=	ſeyen ſtatt ſey.
= =	= 14.	= =	=	IX. ſtatt XI.
= 287.	= 8.	= =		ſetze das Semikolon außerhalb der Parentheſe.
= 311.	= 19.	= =		lies ἔρις ſtatt ἐρις.
= 335.	= 15.	= =		ſtreiche die Parentheſe vor Ol. 77, 1.

414208

Druck von Eduard Hänel in Berlin.

MAG 2003918